

مَقَالَاتُ افْكَرِ الْفَلَسَفِي الْمَعَاَصِرِ

دكتور
عبد الوهاب جعفر
أستاذ الفلسفة المساعد
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٨٨

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش. سويت - الإسكندرية
٤٨٣٠١٦٣ ع

أهداء 2005

أ.د. عباس عبد الحميد

جامعة الإسكندرية

مَقَالَاتُ الْفِكْرِ الْفَلَسَفِيِّ الْمَعَاصِرِ

دكتور
عبد الوهاب جعفر
أستاذ الفلسفة المساعد
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٨٨

دار المعرفة الجامعية
٤٠ بش سويتير - الإسكندرية
٤٨٣٠١٦٣ ت



الفصل الاول : حقيقة التفكير الفلسفي ومكانته

تمهيد :

- معنى الكلام الفلسفي .
- الحقيقة العلمية و الحقيقة الفلسفية .
- مصادر الفكر الفلسفي .
- الفلسفة والمجتمع .
- تعريف الفلسفة ووظيفة الفيلسوف .
- الفلسفة والإغتراب .
- حال الإنسان المعاصر .

الفصل الثاني : الخلفية الفلسفية للعلوم الانسانية والطبيعية

- مقدمة عن دور الإيديولوجيات والفلسفات السائدة .
- طبيعة العلوم الإنسانية .
- الأسس الإبستمولوجية للعلوم الإنسانية والطبيعية .

الختاتمة :

المصادر :

والفلسفة ليست مقالا غامضا يقتصر فهمه على الخاصة من المثقفين دون العامة .
ويخطئ من يظن أنها تبتعد تماماً عن الواقع وعن الحياة اليومية . فالفيلسوف هو
المُرشد الذكي الذي يعيننا بكل ما يملك من صفاء الفكر على إدارة شئوننا الخاصة
والعامة في هذا العالم الملبوس الذي نعيش فيه .

ومع ذلك فإذا إتصفت لغة الفيلسوف بصعوبة خاصة تميزها عن لغة العلم
أو لغة العامة ، فإن مرد ذلك إلى ما يواحه الفيلسوف نفسه من صعوبة تتلخص
في البحث عما يعطى للوجود معنى أو قيمة وتتضاعف هذه الصعوبة باستخدام
عبارات اللغة وكتابتها لما في ذلك من قصور وضعف .

وقد اعترف الفيلسوف ديكارت بقصور لغة العامة في عبارة وردت في كتاب
« التأملات » ، يقول :

« إن الواجب على من تكون بغية الإرتفاع إلى معرفة تجاوز مرتبة العامة
أن يتورع عن أن يلتزم في صيغ الكلام التي ابتدعتها العامة مضافاً للشبهات ومواطن
للشك » (١) .

وقد اعترف الفيلسوف هـنرى برجسون أيضاً بقصور اللغة بوجه عام في
التعبير عن موضوعات ميتافيزيقية مثل الروح أو الحرية أو حتى الحياة الشعورية .
يقول في كتاب « الفكر والمتحرك » :

« التحليل اللغوي هو التعبير عن الشيء بما ليس هو : ومن هنا فإن كل تحليل
إن هو إلا ترجمة رمزية .. والتحليل يضاعف من وجهات النظر حول الموضوع

(١) ديكارت : « التأملات في الفلسفة الأولى » ، ترجمة الدكتور عثمان أمين
(مطبعة الانجلو سنة ١٩٥١) ، ص ١٠٥ .

الذى يدور حوله آملا من وراء ذلك أن يكمل صورته الناقصة وهو ينوع رموزه
العديدة ، قاصداً من وراء ذلك أن يتم ترجمة كتبها أن تظل دائماً
قاصرة .

وما تقدم يتبين لنا أن صعوبة اللغة الفلسفية مصدرها صعوبة الموضوعات
المدرسة التي تتكشف للفيلسوف بالحدس ويتعذر عليه التعبير عنها باللغة .

ومهما كان من أمر الصعوبات التي تواجهه الفلاسفة فإنهم حقاً مرشدون
أذكياء يكتشفون أمامنا طرقاً جديدة لإبتداء بما لدينا من عادات ومعارف .

والفيلسوف قلباً يعدنا بشيء على الرغم من أنه يحثنا دائماً على إتباعه غير أنه
ينبغي الاعتراف بما نجس به من متعة لما يبذل هو من جهد في اكتشاف آفاق
جديدة .

الفيلسوف الحق إذن لا يعد بشيء سوى ببذل الجهد نحو تحقيق نسق فكري
معين . وهو في هذا يشذ عما درج عليه السواد الأعظم من الناس في عصرنا
هذا ، حيث لا يبذل الإنسان أى جهد إلا لتحقيق غايات مباشرة وملبوسة .
ولهذا تجرأ البعض على القول : « إن مثل الفيلسوف هو كمثل من يسكب الفراغ
في فراغ » .

وهذه النظرة خاطئة سواء فيما يختص بمنهج الفلاسفة أو مضمون مقالهم أو
غايتة . ومع ذلك ، فإننا نجد من لا يتردد في طرح هذا التساؤل :

هل نحن بحاجة للفلاسفة في عصر العلم ؟ وهو تساؤل ساذج يكاد يتطابق في
صورته مع تساؤل مماثل هو : لم الجياد ، في عصر السيارات ؟ إذ طالما أن
بإمكاننا أن نوفر السيارات فنحن في عصر السيارات . صحيح أنه في المناطق

السياحية يطيب للسائح أن يتنزه بهربة يحمرها جواد . والعربة هنا ليست وسيلة مواصلات بقدر ما هي وسيلة ترفيه تذكر السائح بما كان يستخدمه الأقدمون لتقلاتهم وتشعره بأنه فعلا في أجازة لا يتقيد بالزمن ولا يحتاج لوسيلة إنتقال سريعة . ولكن هل إقتضرت وظيفة الفلسفة على مجرد الترفيه ؟ وماذا عن المسيرة الفكرية التي يقودها الفيلسوف ؟ هل هي مركبة تثير الغبار وتحدث العنيج وتعطل المرور وعليها بالتالي أن تنسحب من الطريق لكي لا تعطل أولئك الذين يعرفون — على وجه التحديد — مقاصدهم ويسعون فعلا إليها ؟

إن الذين لا يكثرثون بالفلسفة عندما يتحدثون عن الحكمة أو عن التأمل أو عن الميتافيزيقا لا يتخذون جميعاً من الفلسفة نفس الموقف العدائي الصريح ، غير أنهم جميعاً على ثقة من أن الغالبية العظمى من المفكرين تقف إلى جانبهم خصوصاً أولئك الذين يتحدثون عن « بدائل تملأ الفراغ الذي شغلته الفلسفة طويلاً » . وهي بدائل مثل علم السياسة والأثروبولوجيا وسائر العلوم الإنسانية .

ونحن لا ننكر ما لهذه البدائل من منفعة ، وإن كنا ننكر الزعم بأنها تحل محل شئ غير نافع .

وربما كان سبب عدم الإكتراث بالفلسفة هو إختفاء الانساق الفلسفية الكبرى القادرة على تحديد نظرتنا للإنسان والعالم منذ وفاة الفلاسفة الكبار من أمثال هيجل سنة ١٨٣١ وماركس سنة ١٨٨٣ .

ويشير جان بول سارتر إلى هذه النقطة في كتاب « نقد العقل الجدلي » فيقول :

« إنه لمن الواضح أن عصور الخلق الفلسفي نادرة جداً ، إذ من الممكن القول أنه بين القرن السابع عشر والقرن العشرين لا يوجد إلا ثلاثة يمكن أن نسميها

بأسماء مشهورة : عصر ديكرت وجون لوك ثم عصر كانط وهيغل وأخيرا عصر كارل ماركس ، (١) .

ويقول سارتر عن الماركسية في نفس الكتاب :

« إن التجزؤ على تجاوز الفكر الماركسي هو — على أسوأ الفروض — عودة إلى ما قبل الماركسية ، وعلى أحسنها إكتشاف لتفكير متضمن أصلا في الفلسفة التي ظن المفكر أنه تجاوزها ، (٢) .

ويخرج سارتر نفسه من دائرة الفلاسفة فيقول :

« إن المثقفين الذين أتوا بعد الإنجازات الفكرية الكبرى وشرعوا في تهية النظم أو في إكتشاف أرض جديدة بواسطة مناهج جديدة ، والذين ارتقوا بالنظريات إلى وظائف تطبيقية ، واتخذوا منها أداة للهدم والبناء ، إن هؤلاء لا يمكن أن نتصور أن يسموا فلاسفة : ذلك لأنهم استغلوا المجال الفلسفي السائد واستقصوا دقائقه ، وتمسكوا من تعالية بعض ما شيدوه ، وتثنى لهم أن يحدثوا فيه بعض التغييرات الداخلية ؛ غير أنهم ما زالوا يفتنون بتفكير السكبار الذين قصروا نخبهم . هذا التفكير ، تسانده جماهير متطاعة ، هو الوسط الثقافي الذي ينهل منه هؤلاء المثقفون ، كما أنه هو الذي يحدد مجال أبحاثهم (وخلقهم) . هؤلاء الرجال النسبيون اقترح أن يسموا إيديولوجيون . وحيث أني أتحدث عن الوجودية ، فإنني اعتبرها إيديولوجيا . إنها نسق طفيلي يعيش على هامش المعرفة،

(1) SARTRE J.P. : “ Critique de le Raison Dialectique ” ,
(GALLIMARD, 1960), p.17.

(2) Ibid.

كان قد تعارض معها أول الأمر ، وهو اليوم يحاول أن يتكامل معها ، (١) .

ويظهر لنا من أقوال سارتر أنه لا يستبعد ظهور مفكرين كبار بعد كارل
ماركس . وحقاً شهد تاريخ الفلسفة ظهور برجسون وكيرك جارد وهوسرل
ووليم جيمس وآخرين ، كما شهد تجدد المنهج الفلسفي عند أصحاب الفينومينولوجيا
ورواد « الأميريقية المنطقية » .

ومن المعروف أن الأبحاث الخاصة بالمنهج الفلسفي تؤدي إلى الخروج من
مجالها الخاص كي تتطرق إلى موضوعات ميتافيزيقية عن العالم وعن الإنسان وعن
معنى الأشياء وهي في خروجها هذا إنما تسلك واحداً من ثلاثة طرق :

(١) فهي إما أن تشيد فلسفة خاصة تفرز بدورها إيديولوجيا معينة .

(٢) وإما أن تستعير أساليبها من نسق أو أنساق فلسفية سابقة عليها .

(٣) أو أنها تتخذ من المجتمع الذي تعيش فيه المصدر الأساسي لما تصدره من
أحكام على الأشياء والأحياء . (راجع أيضاً البنيوية في الأنثروبولوجيا للدواف
ص ص ١٥٢ — ١٥٣) .

ولما كان الطريق الأول مستبعداً تماماً بشهادة سارتر في أقواله صالدة الذكر ،
فقد ظهر لنا في الفكر المعاصر أن الإيديولوجيات تستعير مبادئها فعلاً من
أنساق سابقة ، فأخذت في الضعف والاضمحلال يوم بعد يوم وأصبحت
عاجزة لعدم وجود فلسفة خاصة بها وأيضاً بسبب غموض الواقع كما سيأتي
بيانه . ونلاحظ أن هذا الغموض هو الذي يجعل من الصعب تبرير النظرة السائدة
أو السلوك الغالب . وفي هذه الحالة يبدو أنه من المتعذر القول بأننا نحن الذين

(١) Ibid.

تفسر الكون الذى نعيش فيه ، ذلك لاننا على الاخرى و تتوافق معه ، ونخضع لقيادته .

وهنا تتطابق أسباب الحياة مع عادات الحياة اليومية .

ونلاحظ أن هذه الواقعية لا تثير أى مشكلات خصوصاً وأن النفس قد قبلت أن تنزه عن أى نقد كما قبلت الخضوع للروتين اليومي أو رتابة الحياة اليومية وما تتميز به من بساطة . فأصبحت بذلك قاب قوسين أو أدنى من الموت .

معنى الكلام الفلسفى :

من خصائص الكلام الفلسفى أنه لا يقدم صيغة معرفية صالحة لأن تطبق فى أى موقف أيا كان . والمقصود بالصيغ المعرفية القضايا الكلية أو القرائن العامة التى يستخلصها العلم . وهنا يتميز الكلام الفلسفى عن الكلام العلمى ، فالأول يتصف بالتفرد والذاتية والثانى يتصف بالعمومية .

والكلام الفلسفى أيضاً هو الكلام الذى ينظر إلى الواقع من خلال حكم أو معيار يختلف عن المايير المعتادة فى الحياة اليومية .

وأخيراً فإن الكلام الفلسفى إنما يعبر عن التوغل بقوة النظرة الذاتية إلى أعماق الواقع بهدف إحداث تغيير (ولو طفيف) فى العلاقات الكامنة فيه . (أى تغيير العالم بتفسيره) .

والفلسفة بمعناها العام هى كل ما يبرر ما أقوم به من إختيار وسط بدائل وممكنات عديدة ألقاها فى ظروف مختلفة . وهذا يعنى أن الإختيار ليس عملية بسيطة بل هو عملية معقدة يكن وراءها مجموع ما لدى الإنسان من إتجاهات ورغبات ومواقف . وهذا يعنى أيضاً أن لكل إنسان فلسفة .

وإذا كان الاختيار يفترض إستخدام العقل كما يفترض حرية الإرادة ،
فلذا فإن محرك الفكر الفلسفي هو الحرية والعقل . ومن هنا فإن الفلسفة هي إنجاز
ذاتي يعتمد على الحرية والعقل ، ويستخدم كلمات اللغة في التعبير عن هذا
الإنطلاق .

والتفكير الفلسفي الحق هو الذي يحمل طابع الإبداع والتفرد . أو بعبارة
أخرى هو الذي لا يكون تكراراً لتفكير آخر سابق عليه . ومن هنا كان لا بد
أن يختلف الفلاسفة فيما بينهم ،

وكان الفيلسوف الألماني د. ليبنتز ، يتحدث عن هذا الاختلاف فيقول :
« إن الفلاسفة هم أشبه بالمتفرجين داخل ملعب لكرة القدم حيث ينظر كل متفرج
إلى اللاعبين من زاوية الخاصة التي لا يشاركه فيها أحد ، . وهكذا كانت المعرفة
الفلسفية هي معرفة للحقيقة من زاوية لا يشترك فيها أناس .

ويمكننا أن نفهم التعدد الفلسفي (أو اختلاف الفلاسفة) كتعبير عن تعدد
إمكانات الاختيار ، وهذه الأخيرة يمكن أن تتناقض فيما بينها دون أن تحطم
بعضها بعضاً .

إن تعدد الأنساق الفلسفية لا يمكن أن يكون عقبة أمام فهم الفلسفة فهماً عميقاً
— بل على العكس — نجد أن هذا التعدد هو نقطة الارتكاز التي تتميز بين الفلسفة
والعلم من حيث أن الفلسفة هي نمط للتفكير ينصب على واقع يختلف عن الواقع
اليومي ولا يخضع له .

وإذا كان لا بد من اختلاف الفلاسفة فيما بينهم لإختلاف المنظور أو الزاوية
التي يهتم بها كل منهم في دراسته وتأملاته ، فإنه مع ذلك يخطئ من يظن أن
النظرة التركيبية لدى الفيلسوف في رؤيته للعالم إنما تنشأ لإبتداء من حدس ذاتي

يتصف بالخصوصية والجزئية ويتعذر بسببه الالتقاء الفدلاشفة أو التواصل بين
الذوات . ويتكشف خطأ هذا الظن من أن الفيلسوف الحق إنما يستهدف
بالضرورة توصيل فكره إلى الآخرين . ونلاحظ أن مسألة صعوبة الالتقاء
الفلاسفة أو تعذر إتفاقهم لا ترد إلى المقال الفيلسوف من حيث هو ولا تنشأ عن
إختلاف ملووس في المعنى أو في قيمة البراهين ، بل تنشأ عن « قصد » الفيلسوف
أو الهدف ، الذي يرمى إليه . وهذا القصد أو الهدف هو المحور الذي يلتف حوله
الفكر الفلـ في .

ويتبين مما تقدم أن الفلاسفة تختلف مقاصدهم على الرغم من دوام التواصل
بينهم ، أي أنهم يتواصلون حتى وإن كانوا مختلفين .

الحقيقة العلمية والحقيقة الفلسفية :

الحقيقة العلمية تتصف بأنها موضوعية أي أنها تتعاق بأشياء خارجة عن الذات .
ولا تفصح إلا عن وقائع العالم الخارجى . أما الحقيقة الفلسفية فإنها ليست مستمدة
من العالم الخارجى بل إنها تبحث عن قيمته ومعناه وعمله ، أي أنها تضيف إلى
العالم الخارجى ما ليس فيه ومن ثم فهي معرفة إيجابية وليست سلبية وإن كانت
مع ذلك تتصف بالذاتية لأنها تتصل بفكر الفيلسوف وبذاته . والحقائق الفلسفية
ترتفع مرتبتها عن مرتبة الحقائق العلمية لأنها تضىء تلك الحقائق الأخيرة بأن
تجعلها أكثر معقولة . وهكذا ينتصر المثالى على الواقعى والروح على المادة .
والذات على الموضوع بحيث يبدو الإنسان في مستوى أرفع من العالم الذى
يحيط به .

وإذا كان من الممكن القول بأن الحقيقة العلمية هي غير اليقين بها (لأن هذا
الآخر يستمد من البرهان على تلك الحقيقة سواء أكان هذا البرهان تجريدياً أو

رياضياً (استنباطياً) ، فإنه في الفلسفة نجد أن اليقين ملابس للحقيقة وينبثق عنها كما ينبثق الضوء عن الشمس . والحقائق التي يصابها اليقين بما تسمى حدسية ، والحدس هو المعرفة المباشرة التي لا تحتاج إلى برهان أو هو الإتصال المباشر بين الإنسان العارف وبين الشيء المعروف أو بعبارة مختصرة - كما يقول البعض - هو اتحاد العارف بالمعروف . وليس هذا معناه أن المعرفة الفلسفية كلها حدسية ، فالملاسفة يستخدمون الأدلة ويلجأون إلى البراهين غير أنهم في هذا إنما يعمدون إلى تبرير الحقائق للآخرين بعد أن تكون قد تكشفت يقيناً أمامهم . وفي هذا يقول أحد العلامسة المعاصرين هو « بردياييف » : Berdyayev

« إنني لا أبرهن الحقائق الفلسفية لنفسى وإنما أبرهنها للآخرين فقط . »

ويبدو أن كل فلسفه من الفلسفات إنما تقوم على طائفة من الحدوس الأولية . ويرى « برجسون » أن كل فلسفه هي صادة فيا تثبت من حدوس أولية وباطلة فيما تكذبه من حدوس الآخرين ؛ ذلك لأن كل فياسوف إنما يرى العالم من زاويته الخاصة التي لا يراه منها غيره كما سبق أن بينا (١) .

وعلى الرغم من ذلك ، فإن أى فياسوف لا يمكنه الإدعاء بأنه توصل إلى الحل النهائي للمشكلة موضوع البحث ، إذ أن كل ما يأمله هو أن يشعر القارئ بأن هناك مشكلة هامة تتطلب منه المساهمة بعقله وفكره . وهو يأمل أيضاً أن يكون في عرضه الفلسفى قد حفز الآخرين كي يدلوا بدلوهم في خضم المناظرات الفلسفية . ومن هنا فإن نقطة البداية عند القارئ لا يمكن أن تكون الانساق الفلسفية وما تقدمه من « حقائق » ، بل « المقترحات القصدية » التي تعرض كجمال للإختيار .

(١) لزيادة الإيضاح بخصوص هذه النقطة راجع :

« البنيوية بين العلم والفلسفة » للوأنف (ص ص ١١٩ - ١٥٦) .

ونخلص بما تقدم إلى أن النسق ، الذي يقدمه أى فيلسوف لا يتضمن الدعوة إلى اتباعه بطريقة سلبية ، بل هو على الأحرى دعوة من أجل مساهمة إيجابية لفتح آفاق جديدة ..

والفكر الفلسفى يقيم بحاله من أصالة وما يتصف به من صرامة البرهان ودقته . فتقييم أى عمل فلسفى لا يكون إذن بإصدار أحكام بالصواب أو الخطأ ، لأن ما يهمنا هو قصد المؤلف كما سبق أن بينا . فالفيلسوف هو الذى يحدد الموضوع الذى قصد إليه . وكل ما يطلب منه هو أن يكون وفيا لمقاصده وأن يكون صارما فى إستخدام المنهج الذى رسمه لنفسه وأميناً فى سرده لوقائعه ، وهكذا يظهر أن مسألة الموضوعية ، ليست بذات أهمية فى الفكر الفلسفى .

ومن اليسير أن نفهم مصدر القلق لدى أولئك الذين يشيرون مسألة « الموضوعية » فى الفلسفة . فالموضوعية هى من المصطلحات الرائدة فى عصر العلم ، وهى التى انبثقت عنها التساؤل عن أزواج من التقابل بين (الصحيح والزائف) ، بين (الواقعى والوهمى) ، بين (اليقضى والظنى) .

مصادر الفكر الفلسفى :

المصدر الأول هو التعجب والاندعاش . وقد أشار إليه « أفلاطون » ، و « أرسطو » . وإذا كان الفكر فى البداية يندعش لحركات الأجرام فى السماء كما يندعش لغرائب الأشياء فإنه سرعان ما يتسدرج بعد ذلك إلى التساؤل عن الوجود فى مجموعه وعن العلاقة الجدلية بين الإنسان والعالم .

المصدر الثانى هو الشك . فإذا كانت الدهشة تؤدى إلى المعرفة العلمية والفلسفية ، فإن تكدر المعلومات والمعارف قد يترتب عليه الشك فيها أو فى بعضها وهذا بدوره يتطلب زيادة التأمل والبحث والتنقيب حتى نصل إلى اليقين .

الشك إذن ملاحق للمعرفة وملازم لها ، ونحن لا نقصد به الشك المطابق الذي لا يؤدي إلى يقين كما كان الأمر عند « بيرون » ، المعاصر لـ « أرسطو » ، بل نقصد به الشك كتشخيص للمعارف وكبحث لمواطن القوة التي يستند إليها اليقيني . وهكذا فعل « أفلاطون » ، حين أقر « هيراقليطس » ، على أن العالم في تغير مستمر ثم حدثنا عن عالم للثبات أو المعاني الدائمة التي لا يتطابق إليها الشك والتي تضمن للعلم يقينه وموضوعيته . وهكذا أيضاً فعل « ديكارت » ، الذي وجد نفسه أمام معارف عليية وفلسفية أبلاها القدم والتقاسيد الأعجمي طوال العصور الوسطى فوضعها جميعاً موضع الشك ثم خرج من الشك بطريقة منهجية ومتدرجة إلى اليقين في العلم والميتافيزيقا . وهناك أمثلة أخرى عديدة من تاريخ الفلسفة تبين لنا أن كل فلسفة عظمى إنما تتضمن في أعماقها جانباً من الشك .

المصدر الثالث هو شعور الإنسان بعجزه وضعفه وقلقه على مصيره . وقد رأينا أن الدهشة والشك يتجهان بالإنسان إلى خارج ذاته وينصبان على موضوعات العالم الخارجي . غير أن الإنسان الذي يلتفت حول ذاته سرعان ما يكون فلسفة المعرفة من نوع جديد .

وقد قامت الفلسفة الرواقية مثلاً على الكشف عن مواطن الضعف في الإنسان واستهدفت البحث عن طريق السعادة . وفي هذا يقول الفيلسوف الرواق « ابكتيتوس » : أن نشأة الفلسفة إنما ترجع إلى الوعي بمواطن الضعف عند الإنسان وتعلينا الفلسفة كيف نتجو بأنفسنا بعد أن ترشدنا إلى سبيل الخلاص . والسعادة الرواقية تتلخص في عدم التعارض مع ضرورات الطبيعة ، وقبول ما يفرضه علينا القدر ، والتخلص من الحياة إذا زادت الآلام والكوارث .

وقد قامت الفلسفات الوجودية في العصر الحديث على النظر في الإنسان

وفي ظروف حياته ومصيره . ففردى « كارل جاسبرس » مثلاً يقول أن حياتنا العادية التي تتصف بتعاقب الحالات والإحساسات والأحداث يمكننا أن نسيطر عليها بما نتخذه من قرارات أو ما نقوم به من أعمال . غير أن هناك حالات قصوى تفرض علينا فرضاً مثل الألم والقلق والخوف والضعف والشيخوخة والموت ، وهي حالات يصعب علينا أن نتحاشاها فنبشأ عنها الفيلسوف . وبين « كارل جاسبرس » أنه بإزاء هذه الحالات القصوى يتصرف الإنسان في اتجاهين : فهو يحاول السيطرة على عالمه وعلى مستقبله بالعمل والتكنولوجيا وتنظيم المجتمع وإذا تعذر عليه تبيد الخوف والقلق فإنه يتجه نحو الفيلسوف . وعندئذ تنبع الفلسفة من وعينا الشديد بأننا دائماً مهددون من كل جانب ، فيهدف التفكير الفلسفي إلى ترويض النفس على الزهد في المحسوسات والتعلق بعالم الروح .

الفلسفة والاجتماع :

وعلى الرغم من أن الفلسفة لم تحظ بمهابة المجتمع لها في أى عصر من العصور كما كان الحال بالنسبة للدين الذي قامت من أجله الحروب أو العلم الذي تخصص له الاعتمادات والمعامل ، إلا أن الفلسفة قد أثرت مع ذلك في نظرة المجتمع إلى الأشياء وفي أساليبه الفكرية والمعيشية وأيضاً في نظمه الاقتصادية .

فنحن مثلاً لا نستطيع أن نفهم حضارة القرن السابع عشر التي غلب عليها الطابع الهندسى والرياضى دون أن نفهم فلسفة « ديسكارت » التي أثرت حتى في بناء القصور وتأسيس الحدائق . كذلك لا نستطيع أن نفهم الثورة الفرنسية التي قادت بتطبيق حقوق الإنسان دون أن نرجع لأفكار الفلاسفة مثل « فولتير » و « جان جاك روسو » وغيرهم . وأيضاً كانت الثورة الروسية تطبيقاً لأفكار « كارل ماركس » ، وكانت الحروب التي خاضها الشعب الألماني في العصر الحديث تطبيقاً لفلسفة الألماني « هيجل » ، الذي اعتبر تطور التاريخ تطوراً للفكر الإلهي الذي أراد أن يكون الشعب الألماني ميّداً للشعوب .

تعريف الفلسفة ووظيفة الفيلسوف

إن تعدد المذاهب الفلسفية وإختلاف مقاصد الفلاسفة من شأنه أن يعكس على تعريف الفلسفة ذاته وأيضاً على تعريف الفيلسوف ؛ ذلك لأنه ربما لم يكن هناك إجماع الآن حول وظيفة الفيلسوف ، وحتى لو تحقق هذا الإجماع مستقبلاً فإنه لن يكون مانعاً من دخول مضامين جديدة تستجيب لنداءات كل عصر وظروفه .

وربما كان من الأسهل أن نتساءل عن الإنسان والفيلسوف ، من هو ؟ وإذا كانت الإجابة : أنه الإنسان الذي توصف مواقفه أو اتجاهاته بأنها فلسفية ، عندئذ يصح القول بأن جميع الناس فلاسفة لأن كل إنسان يحتفظ بنظرة ذاتية وخاصة للأمور رغم تفاوت دقة النظرة وإختلافها بإختلاف الأفراد .

وإذا قيل أن الفلاسفة هم المتخصصون أكاديمياً في الفلسفة ، فإن ما يتبادر إلى الذهن أولاً هو وظيفة مدرس الفلسفة . غير أنه إذا كان هناك اتفاق على مفهوم هذه الوظيفة فإنه من الخطأ الظن بأن لفظ فلسفة هو الذي يعرف الوظيفة إذ أن هذه الأخيرة واضحة المفهوم في حين أن لفظ فلسفة يظل صعب التحديد . وذلك على عكس سائر المهن الأخرى سواء أكانت مهناً قانونية أو طبية أو غير ذلك .

ويرى البعض أن الفيلسوف هو الإنسان الذي يعبر عن رؤيته للعالم إبتداءً من نسق معين من القيم . وبسأل : هل يقدم هذا التعريف محكاً أو مقياساً يمكننا من التمييز بين الفيلسوف وغير الفيلسوف ؟ ونلاحظ أن الإجابة عن هذا السؤال هي نعم لأول وهلة ولا إذا أمعنا النظر لسببين :

أولاً - أن المحك الذي يقدمه هذا التعريف هو محك زائف . فنحن نسمي

بالحك وسيلة للتمييز بين الأشياء أو العناصر كأن يكون هناك صفة مميزة مثلا تفرق فئة عن بقية الفئات أو شيء عن بقية الأشياء . ونرى أن هذا التعريف لا يمكننا من التمييز بين الفيلسوف وغير الفيلسوف ، إذ أنه من المتحذر الزعم بأن هناك إنساناً يعيش دون قيم أو على الأقل دون أحكام مسبقة . ويترب على ذلك إذن أن لكل إنسان فلسفة أو أن كل إنسان فيلسوف !

ثانياً — لا يمكن القول بأن الفلسفة هي مجرد نسق من القيم لأن هذا القول لا يوضح مضمون التفلسف ، فالتفلسف عمل فريد يتصف بالذاتية ويختلف من فرد لآخر . وإذا قال قائل : إن الفلسفة هي هذا النسق من القيم الذي يحكم جميع أقوال وتصرفاتي ، فإن في هذا إشارة إلى مبدأ يراد تطبيقه في جميع الحالات وليس جميع الأشخاص وهو ما يخالف طبيعة التفلسف .

الفلسفة إذن لا تنحصر في امتلاك نسق من القيم يطبق على جميع ما يطرأ من مشكلات .

يتضح مما تقدم أنه من المتحذر تحديد الفلسفة بنفس الدقة التي يتحدد بها تخصص الطبيب أو رجل القانون مثلا . ويتبين ذلك من موقف الفيلسوف الملومى أو التجريبي أو الماركسى . فالفيلسوف الوضعي يؤمن بعدم جدوى المبتاهين بقا . والتجريبيون المطقةيون (أصحاب حاقة فيينا) يشبهون أن قضايا الفلسفة تنجرد من المعنى لأنه يتعذر التحقق من صدقها وفق معايير ما يسمونه التحقق العلمى . والماركسى يرد الفلسفة إلى « برجاسية ، سياسية وإقتصادية تستند إلى علم الاجتماع . أما التحليليون الإنجليز الذين يحلون اللغة بهدف توضيحها فإنهم يزعمون بأن كل ما يقال أو يكتب ينبغي أن يخضع لتواعد محددة وإلا فإنه لا قيمة له . ويضاف إلى كل ذلك أن أى فلسفة لا معنى ولا قيمة لها إلا إذا تم

لإقتناعنا بها أى تركيتها والإلتزام إليها . ونلاحظ أن الفيلسوف نفسه قد يعرض لنسق القيم المخالف له بصورة مشروعة عندما يطبق عليه معايرده هو . وخير مثال لذلك أرسطو في عرضه لأفكار السابقين عليه .

وعلى الرغم من صعوبة تحديد المجال الفلسفى ، وعلى الرغم من تسليمنا بأن معظم مجالات المعرفة ينبغى أن تخضع لمعايير ، فإن هذا لا يعنى أن المجالات التى لا تخضع لمعايير لا قيمة لها .

وسنحاول أن نبين فى الصفحات القادمة أنه على الرغم من الهجمات التى تعرضت لها الفلسفة فإن حقيقة أنها ستظل وتدوم طالما داوم الإنسان على الوعى بذاته وطالما اكتسب القدرة على النظر إلى العالم من زاوية معينة .

الفلسفة والاعتراپ :

إتهمت الفلسفة بأنها مجرد لغو - وهذا الإتهام قديم بدأه السفسطائيون وصفت له الدهماء .

ورأى رجال الدين فى مختلف العصور أن الجهد الفلسفى لا طائل ورائه فضلا عن خطورته : فالفلسفة تزعم أن بإمكانها أن تتوصل بالعقل إلى حقائق معينة ، فى حين أن مثل هذه الحقائق ينبغى ألا تتكشف أو تؤسس إلا على الإيمان والعقيدة . وتأتى خطورة الجهد الفلسفى من توهم العقل أن بإمكانه التمرد على العقائد بل وإخضاعها له . وفى القرن السابع عشر إستهدف بسكال أن يقضى على العقلانية الحديثة وهى ما زالت فى المهد عندما وصف الفلسفة الديكارتية بأنها « ظنية ولا فائدة فيها » .

أما الإنسان العادى المستغرق فى الماديات فإننا نجد لديه هذا التساؤل :

بما قيمة الاستدلالات النظرية والتأملات الفلسفية ؟ وأى مقال فلسفى يملك القوة
الأمرة التى تسيطر على عملية الاختيار والموازنة بين العواطف المتنافرة والرغبات
الجامعة والحاجات العديدة ؟

وهنا أيضاً نجد أن الإنسان الفارق فى الماديات يؤكد بتساؤلاته ضعف المقال
الفلسفى ويرى أن التوقف عنده مضیعة للوقت .

وإذا كانت الفلسفة لغواً لا فائدة فيه فكيف نتصور بجمعاً لانشطتنا تغيب
فيه الفلسفة ؟

نلاحظ أنه فى جميع شئون حياتنا وفى كل ما نقوم به من نشاط يتوفر عادة
عنصران — إيجابى والسلبى — فى نفس الوقت . وليس هناك أى قاعدة تحكم
على تنابع لحالات النشاط السلبى والنشاط الإيجابى ، بل على الأحرى يكون التتابع
وفق علاقة جدلية يتكامل فيها الجانبان السلبى والإيجابى . ويمكن أن نتكشف لنا
حالة الإنسان هذه من خلال أمثلة محددة كما يلى :

الإنسان فى إنتقاله يومياً إلى مقر عمله يكاد يقوم بذلك لا شعورياً . فهو فى
استخدامه لإحدى وسائل النقل العام يشغل بمطالعة الصحف ، وينتقل بنظراته
عبر النافذة القريبة من حين لآخر ، ويسجل فى وجدانه صوراً تتطابق مع ماسبق
أن أكتسبه من خبرة فى رحلته اليومية . ونلاحظ هنا أن نشاط الوجدان فى
التعرف على المشاهد المألوفة إنما يتكامل مع المعرفة التركيبية الكلية للمجموع
الذى تكون لدينا تدريجياً أثناء الرحلة اليومية . وفى هذه الرحلة يمكن أن يشبه
نشاط الوجدان بآلة تخزن معلومات وتطابق بين كل معطى جزئى وبين تسلسل
محتزن من المعطيات .

ويحدث نفس الشيء — كل صباح — إبتداء من سماع جرس المنبه وحتى

الخروج إلى العمل . فأنا أقوم بعدة أضرب للنشاط لا يبرر ظهور أحدهما إلا الانتهاء من سابقه ، إذ يقوم كل نشاط على انقضاء نشاط سابق يكون منه بمثابة المحرك أو الباعث على الظهور كما يتم كل هذا على هامش الوعي أو الشعور .

ومن هذا المثال وغيره يتكشف لنا أن معظم نشاطاتنا هامشية يختلط فيها عنصر السلب والإيجاب أو أنها تجمع بين السلب والإيجاب في نفس الوقت ، فالإنسان قلما يكون هو الفاعل وكثيرا ما يكون مفعولا به لأنه محكوم بمجموعة من المثيرات والاستجابات التي تكون في مجموعها ما نسميه الحياة اليومية .

وهكذا نجد أن تحركات الحياة اليومية هي في حقيقتها وليدة « العادة » . ولولا تكون العادة لاستوجب ذلك إعادة [اختراع] مستمرة لتلك التحركات . وعندئذ كانت تبدو الحياة على أنها لا تطاق .

وينبغي أن نقرر أن العلوم الحديثة والتكنولوجيا المعاصرة لها دور أساسي في الإبقاء على تلك الآلية التي تتميز بها استجابات الإنسان الحاضر . ويتجلى ذلك في العقول الالكترونية والآلات الحاسبة التي تسلب الإنسان قدرته على التفكير كما يتبين ذلك في مثال التفكير الرياضي كما يلي :

الإنسان الرياضي في معالجته للتمارين الهندسية عليه أن يستعين في الحل بنسق من النظريات والقواعد التي يطبقها بطريقة تكاد تكون آلية . لأن الأمر لا يتطلب سوى استعادتها من الذاكرة ، أعني باعتبارها أدوات جاهزة للحل لا نبذل جهدا في البحث عن أصولها ولا مجال لأن ينشغل تفكيرنا بذلك . والوصول إلى الحل يعني كشف حالة جزئية تتطابق مع نسق ملقن ومدرس . ومثل الرياضي في ذلك كشل من يطابق بين صور مرئية حاضرة وبين نسق متكامل من الصور المخزنة . كما رأينا في حالة الرحلة إلى العمل اليوم .

ونلاحظ أن هذا المثلثي للتفكير الرياضى يمكن أن ينسحب على التفكير العلمى بوجه عام وذلك لأن ما نسميه تفكيراً علمياً ليس فى جوهره سوى تطبيق للنسق ومعارف كلية على حالات جزئية .

وإذا انتقلنا إلى ميدان العواطف أو الثقافة أو الفن ، فإننا نلاحظ أن الإنسان المعاصر قلما يستمتع بحرية حقيقية فى عماراته . وهو إذا كان يصد الاختيار بين بدائل ، فالاختيار هنا يخضع لظروف الثقافة التى تحتضنه ، كما يخضع لما تلقاه من علوم ومعارف .

هذه هى حياة الإنسان المعاصر ، تكاد تشملها الآلية فى كل نواحيها ، ولهذا فهى حياة مغتربة إذا خلت تماماً من التفكير الفلسفى ! فالتفكير الفلسفى يعنى ممارسة عقلية أكثر عمقا بفضل ما يلتزم به من اتجاهات نقدية .

الانسان المعاصر وحاجته الى الفلسفة :

لاحظ الاثنولوجيون والمؤرخون أن بعض المجتمعات تفتقر إلى القدرة على تحمل التغير ، أى أنها تنصف بالثبات والتحجر فى أنظمتها وعماراتها ، فبأنى سلوك الأفراد مطابقة مع أنماط سبق إعدادها ، بل يأتى هذا السلوك معبراً عن طاعة عمياء لما ارتضته الجماعة . (أليس فى هذا تعميم لنظرية المطابقة ، اليومية ؟) .
ولاحظ الإثنولوجيون أيضاً أن أى حدث ، فى هذه المجتمعات لا يكون نتيجة عمل خلاق ، إذ ليس الإنسان هنا هو الذى يصنع التاريخ بل إن التاريخ هو الذى (يفرز) الإنسان . وحسبنا أن نذكر المجتمعات الدينية المخلقة على ذاتها فى الهند وأيضاً المجتمعات التى عرفتها الصين قديماً كأمثلة جيدة لثبات الأنشطة وتحجرها .

ويمكننا أن نتساءل عما إذا كانت مجتمعاتنا التي وصلت إلى الذروة في تطبيق التكنولوجيا في مختلف سبل الحياة لا تتردد هي الأخرى إلى الهاوية — أى تموت — كمجتمعات تاريخية ؟ وبعبارة أخرى نتساءل : ألا تنفقد مجتمعاتنا كل وجود مؤثر وخلاق لأن أفرادها يخضعون أكثر فأكثر لنسق لا ينتهى من المعايير الثقافية والتقنية التي أعدت مسبقاً ، والتي يستجيبون لها دون أدنى قدرة على التمرد أو الخلاص ؟ ألا يرتد الإنسان في مجتمعاتنا إلى مجرد آلة سيبرانياتية ، أو ربما تفوقت عليه فعلا بعض الآلات التي تسعى جاهدا إلى تطويرها ؟ .

نلاحظ بخصوص هذه المسازلات أنها تكشف عن طبيعة الحياة فى الواقع اليومي الذى نعيشه على مستوى الفرد والجماعة . وإذا اعترض بأنها تغفل الوعي البشرى الذى لا تتوفر عليه الآلة مهما تطورت ، فإننا نقول أن هذا الوعي فى حقيقته وفى ظروف المجتمع المعاصر ربما لا يتعدى مجرد الشعور بتلك الحالة الهامشية (للجهل) البشرى المعاصر وهو ما وصفناه آنفا .

وعلى الرغم مما تقدم فإنه ينبغى الاعتراف بأن الواقع اليومي ليس هو المجال الأوسع للنشاط الاصيل للإنسان لأنه فى حقيقته ليس سوى المظهر الخارجى لهذا النشاط . فى الحياة مع الواقع اليومي نلاحظ أننا لسنا بصدد وعى مؤسس ، بل وعى يتوهم أنه يؤسس . وهو واهم لأنه مجرد عنصر فى نسق الواقع يأتمر بأمره ويخضع لقانونه . والسؤال الذى يتبادر إلى الذهن هو : هل يمكن لهذا الوعي أن يتحرر من الوهم وأن يستعيد إستقلاله الخلاق ؟ وهل يمكنه أن يؤكد حقيقة هذا الاستقلال ؟

إن إستقلال الوعي ليس فى حقيقة أمره سوى التفكير : فالفلسفة هى الإلتزام بالنظرة التى تتعدى الحدود وتتجاوز الملبوس وتبحث فى الأعماق . إذ يخلق

الإنسان في آفاق تنسيه الإغتراب وتشعره بحريته ولو للحظات . ومن هنا يتبين أن القدرة على التفلسف تعنى قدرة الذات على التحرر ، كما تظهر الفلسفة على أنها كشف لجزيرة الحرية في بحر من الإغتراب ، وبامتطاة هذه القدرة الفلسفية أن تضفي معقولية جديدة على الأشياء ، فتخرجها عن مجرد عناصر تستجيب لآلية الطبيعة ، كما تخرج بالأما من حلقة الحتمية وصراع الاضداد .

وليس الإنسان أن يمارس وعيه المستقل أو قدرته الفلسفية إلا باكتساب المعرفة الوضعية أولا كي يعرف اتجاهات الواقع الملبوس ويكشف عن آلياته الأساسية ، وإلا ضاعت جهوده — بسبب الجهل — في ردهات الإغتراب . ولهذا ، فإن الذات المتفلسفة ينبغي أن تتصف بالمشاركة في طلب العلم إذا أريد لها الاستمرار في الوجود .

وإذا كانت المعرفة الوضعية تستند إلى قوانين الحتمية وتؤمن بالاستمرارية التاريخية وتعتبر الأحداث المستقبلية إمتداداً للواقع الذي نعيشه الآن ، فإن النظرة الفلسفية تتمدى نطاق الملبوس ولا تزعم التنبؤ بأحداث الغد لأنها تستهدف بالدرجة الأولى تصفية الإغتراب . ومع ذلك فيمكن القول بأن هذه النظرة تحدد بنيات (أو بناءات) المستقبل لإبتداء ما لديها من وعى شامل بأركان الحاضر . ولا يرضى هذا التحديد أن يكون المستقبل إمتداداً للحاضر بل نتيجة لإرادة مستقلة هي التي أوجدته .

ونخلص من هذا العرض إلى أن النفلسف ليس شيئا آخر سوى الوعى بالإغتراب ومحارلة مصفيته ، وهو دليل على عظمة الإنسان . كما نخلص إلى أن الفلسفة — هي قصدية خائصة تهدف إلى وضع خطة للعمل الخلاق تحمل على التسابع الآلى . وهذا معناه : خلق مواقف جديدة وتنمية ما لدى الفرد من قدرات حرة على أرض الواقع الحتمى .

الفصل الثاني

الخلفية الفلسفية للعلوم الإنسانية والطبيعية (من منظور بنيوي)

مقدمة عن دور الايديولوجيات والافاسطات السائدة :

إن المعرفة الإنسانية على اختلاف فروعها لم تظهر ذاتها ، بل إنها تظهر نتيجة تصميم أو عزيمة أو قصد إلى المعرفة . والتصميم أو القصد ليسا في نهاية المطاف سوى خطة للعمل تتضح فيها البداية والنهاية والهدف .

ونلاحظ أن هذا الجانب الفكري أو التصوري عند العالم أو المثقف لا يمكن - في أي عصر من العصور - أن يشذ عن التصورات السائدة والاندماط الفكرية الرائدة ، بل إنه ينشئ عنها ويتأقلم معها وينفذ مشيئتها (إن صح هذا التعبير) . وهذا يعني - بعبارة أخرى - أن المفكر أو العالم لا يمكن أن يشذ عن الروح العلمية السائدة أو إيديولوجيا العصر أو فلسفته . وباختصار فإنه ينبغي أن نقرر أن مسار الأبحاث في المجالات العلمية المختلفة مدين في توجيهه وتحديدته إلى تلك الخلفية الفلسفية .

وتاريخ الفكر البشري غني بالأمثلة الموضحة لذلك :

فقد كانت الميتافيزيقا اليونانية القديمة تقرر سلفاً بأن العلم لا ينصب على الموضوعات المتغيرة ، لذا بحث العلم دائماً فيها هو ثابت منذ بارمنيدس (٥٤٠ - ٤٥٠ ق.م) .

فالمثل الثابتة عند أفلاطون تتضمن العلم الحقيقي ، والعلم الحقيقي عند أرسطو

ينصب على الجواهر الثابتة والتصورات العامة . وقد ظل الامر كذلك حتى ظهور طبيعيات نيوتن (١٦٤٢ - ١٧٢٧ م) .

وكان عصر النهضة الأوروبية قد شهد نهضة حقيقية - في مجال العلوم التجريبية لم تلبث أن وثدت وهي ما زالت في المهد . نذكر منها أبحاث كوبرنيك (١٤٧٣ - ١٥٤٣) ، وكبلر (١٥٧١ - ١٦٣٠) ، وجاليليو (١٥٦٤ - ١٦٤٢) . نقول أنها قد وثدت لأن المناخ الفكرى السائد أو النحل (بكسر النون وفتح الحاء) السائدة قد حالت دون استمرار هذه الأبحاث: فقد اتهم جاليليو بالخروج على الدين لقوله بمذهب كاذب ، مناف للكتاب المقدس . وعندما سمع ديكارت بإدانة جاليليو ، وكان قد توصل إلى نتائج ، أثلة في رسالته عن العالم ، كتب إلى حديقه الأب مرسن في ٢٢ يوليو سنة ١٦٣٢ يقول : د أدهشني هذا إلى حد كدت معه أن أسمع على إحراق أوراقى ... وإني لأعترف أنه إذا كانت (حركة الأرض) باطلة ، فإن كل أصول فلسفتى باطلة كذلك ... ولما كنت لا أريد أن يصدر عنى قول يمكن أن توجد فيه كلمة واحدة لا تقرها الكنيسة فإنى أفضل أن ألغى هذا القول على أن أظهره مشوهاً ،

وهكذا تحولت أبحاث ديكارت إلى نظرة لا تهتم بالوقائع المحسوسة وإنما تهتم بالافكار المجردة .

ونلاحظ أن تلك النظرة الشاملة التى تلغى الوقائع المحسوسة لصالح العقيدة أو النحل هى التى أجلت البحوث التجريبية إل بدايات القرن التاسع عشر . كما كانت تلك النظرة هى نقطة البداية فى ظهور ما يسمى بـ عصر العقل ، أى العصر الذى ساد فيه الإستدلال العقلى المجرد أو المقال العلى المغارق للأشياء المحسوسة . ومن منطلق هذه النظرة فصل ديكارت بالحس العقلى لأول مرة بين طبيعتين

متباينتين تماماً في الإنسان :

(النفس الإنسانية باعتبارها فكراً محضاً، والجسم باعتباره امتداداً في المكان). وعلى الرغم من هذا الفصل أو هذا التحديد النظري لطبيعة النفس ، فإن علم النفس التجريبي لم يظهر إلا في القرن التاسع عشر ، بعد أن تغيرت مقولة العصر ، أى بعد أن أصبحت العين المفتوحة لا الفكرة الواضحة هي معيار اليقين .

ونلاحظ أن «عصر العقل» (١) ، وهو الذي سمح بالفصل بين النفس والجسم ، سمح أيضاً بالفصل بين الكلمات والأشياء ، فأصبحت السيادة في مجال المعرفة لمفهومين أساسيين هما الرمز والنظام . فأما العلوم التي كانت تتناول ما أسماه ديكارت بالطبائع البسيطة فهي تلجأ للرياضيات الكلية ولمنهجها العام وهو الجبر . وأما العلوم التي تدرس «الطبائع المركبة» ، فإنها كانت تلجأ لمنهج التصنيف الذي يعتمد على نسق الرموز . وهذه الأخيرة هي العلوم التي يكون موضوعها بمثابة إلتصاف بين التجربة والتمثل العقلي . وبوجه عام ، فقد كانت العلوم الرئيسية التي عرفها «عصر العقل» هي علم النحو العام وعلم التاريخ الطبيعي وعلم تحليل الثروات (أو ما نسميه الآن علم الإقتصاد) ، وكلها كانت تستخدم منهج التصنيف والرياضيات الكلية ومنهجها العام هو الجبر . وهكذا نجد أن الخلفية الفلسفية للعلوم في عصر العقل قد فرضت منهج التصنيف والتجريد وتحليل التشابه والتغاير .

أما ما يميز نظرة العصر الحديث التي انبثقت عن فلسفات كانط وهيغل فهو

ما يلي :

(١) يطلق على عصر العقل أيضاً اسم العصر الكلاسيكي وهو الفترة الزمنية التي تبدأ بتاريخ وفاة الفيلسوف ديكارت سنة ١٦٥٠ م. وتنتهي مع أحداث الثورة الفرنسية الكبرى سنة ١٨٩٠ م. (راجع البليوييه : بين العلم والفلسفة) للدوافع

ص ١٢١ .

أولاً : الانتقال تدريجياً من التمثيل ، المرتبط بالأفكار الواضحة كما ظهر عند ديكارت إلى التأويل ، الذى يمثل أساساً منهجياً عند كل من نيتشه وفرويد .

ثانياً : خضوع الأشياء لقوانين "صيرورة بدلا من خضوعها لقواعد التصنيف .

ثالثاً : حلت دراسة الوظائف ، بعد ظهور علم البيولوجيا محل دراسة الصفات ، إلى انقصر علم التاريخ الطبيعى على الكشف عنها .

رابعاً : ظهر علم الاقتصاد ، وكان التساؤل عن الإنتاج ، و العمل ، محل حل التساؤل عن الثروة ، و هو ما تميز به و علم تحليل الثروة ، فى العصر الكلاسيكى .

خامساً : ظهر علم فقه اللغة على يد جریم Grimm وشليجل Schlegel ورسك Rask وبوب Bopp فى القرن التاسع عشر ، وهؤلاء تحولت اللغة على أيديهم إلى كيان مستقل عن الإنسان أو مجرد وساطة ضرورية لإمكانية المعرفة . بعد أن كانت نسقاً للتمثيلات أو الأفكار الواضحة عند ديكارت وتلامذته .

سادساً : ظهر الطب الحديث بعد إكتشاف علم التشريح المرضى على يد بيدشا Eichert . وهذا العلم هو الذى أرسى المبادئ الأولى لوضعية المعرفة الطبية . وكان قد تعطل ظهوره بسبب العقائد والإحكام السابقة التى حالت دون فتح الجثث . إلى أن أصبح الموت موضوعاً للمعرفة الفلسفية وفى هذا يقول أليبير Alibert فى كتابه " تصنيف الأمراض " :

و عندما إمتد ضياء الفلسفة إلى آفاق الشعوب المتحضرة ، أصبح من الممكن للنظرة الخاصة أن تنتقل بين رفات جسم بلا حياة ، كانت فريسة للدود فأصبحت

منبعاً لا ينضب للعديد من الحقائق النافعة ، (١) .

بما تقدم يتضح لنا أن النظرة الفلسفية (أو الخلفية الفلسفية) في أى عصر من العصور كانت دائماً هي القائد والرائد والموجه لمسيرة العلوم على اختلاف فروعها .

ولكن لما كان الفيلسوف هو ابن مجتمعه ووليد عصره ، فإنه لا بد إذن من الاعتراف بأن وراء النظرة الفلسفية يوجد خلفية أخرى سابقة على الفلسفة ربما تمعدت على التحديد أو التعريف ، وربما تولدت عن عناصر متباينة هي ما نطلق عليه أحياناً لاسم «روح العصر» أو «النحل» السائدة .

خليفة العلوم الإنسانية :

رأينا أن وظيفة الفلسفة لا تقتصر على تأميس المذاهب وتوجيه المعرفة ، خصراً وأنها النظرة التي تتعدى الحدود وتتجاوز الملبوس وتبحث في الأعماق . إنها تستهدف ضمن مباحثها دراسة بعض النواحي المعرفية المتصلة بالعلوم بوجه عام والعلوم الإنسانية بوجه خاص من حيث شروط موضوعيتها ، وظروف الملاحظة أو التجريب فيها ، ثم تقويم نتائجها .

وينبغى أن نقرر سلفاً بأن ظهور العلوم الإنسانية أو على الأحرى انفصالها عن الفلسفة في القرن التاسع عشر إنما هو نتيجة طبيعية لروح جديدة مهدت لها الثورة الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر وتمخضت عما عرف باسم النزعات الإنسانية .

(١) J. L. ALIBERT : " Nosologie naturelle " , (Paris. 1817) , I,P.LVI.

راجع أيضاً ص ٢٤٤ من « البنية بين العلم والفلسفة » للدولف .

وينبغي أن نقرر ابتداءً كذلك بأنه لا اختلاف من حيث الطبيعة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية .

فن الواضح أن الظواهر الاجتماعية تتوقف على جميع صفات الإنسان بما فيها العمليات السيكوفيزيولوجية ، كما أن العلوم الإنسانية كلها اجتماعية إذا نظر إليها من ناحية أو من أخرى . ومن ثم ، فإن هذا التمييز لا يكون له معنى إلا إذا تمكنا من أن نفصل لدى الإنسان ما يتصل بمجتمعه الخاص ، وما يتصل بتكوين طبيعته الإنسانية بوجه عام . ولما كانت الطبيعة الإنسانية تتضمن ضرورة الانتماء إلى مجتمعات معينة على عكس الاعتقاد السائد في عصر روسو ، لذا فإننا نميل إلى عدم الموافقة على أي تفرقة بين العلوم المسماة اجتماعية والآخرى المسماة إنسانية .

ومع ذلك ، فإن بإمكاننا أن نقسم العلوم الإنسانية إلى قسمين كبيرين :

أولاً : ما يستوفى منها شروط العلم لأنه يبحث عن قوانين الظواهر البشرية في المجالات المختلفة للنشاط الإنساني ؛

ثانياً : ما لا يستوفى هذه الشروط .

والقسم الأول تدرج بحثه علوم تبحث عن علاقات كمية تتصف بالثبات ويمكن التعبير عنها في صورة (وظائف) رياضية أو بواسطة اللغة المتداولة .

ومن أمثلة هذه العلوم علم النفس وعلم الاجتماع وعلم دراسة السلالات (الإثنولوجيا) وعلم اللغة وعلم الاقتصاد وعلم السكان .

إن البحث عن «قوانين» لا ينفصل عن خاصية أخرى أساسية تميز هذه الفئة من العلوم، أقصد استخدام المناهج التجريبية . وهو إما تجريب محض كما هو الحال في علم النفس بعناه الحديث وإما تجريب بمعناه الواسع أي ملاحظة منهجية وتحقيق

احصائي Verification وتحليل التغير وضبط علاقات التضمن : كما هو الحال في علم الاجتماع .

الخاصية الثالثة ، وهي لا تنفصل عن الاثنتين السابقتين ، تنحصر في هـ رص هذه العلوم على أن تنصب الأبحاث فيها على قليل من المتغيرات . ولا شك أن فصل المتغيرات في العلوم الإنسانية ليس سهلاً كما هو الحال في العلوم الطبيعية . ومع ذلك فإن هذه الأخيرة تظل مثلاً أعلى .

والعلوم الباحثة عن قوانين لا تهمل البعد التاريخي فيما تدرسه من ظواهر . فمثلاً علم اللغة يهتم بتاريخ اللغات ، وعلم النفس الإرتقائي يدرس تطور السلوك . وفيما يختص بالنمو الفردي لظواهر مثل اللغة والذكاء يمكننا الرجوع لجسائير تاريخي يتكرر مع كل جيل ويمكننا ضبط عمليات النمو بحيث يكون الهدف من الدراسة هو البحث عن قوانين هي قوانين النمو .

أما فيما يختص بالجانب التاريخي الجمعي مثل تطور اللغات بوجه عام أو تطور البناءات الاقتصادية ، فإن الباحث في هذه الحالة أيضاً إنما يبحث عن قوانين .

أما القسم الثاني من العلوم الإنسانية وهو القسم الذي لا يستوفي شروط العلم فثله العلوم التاريخية والعلوم القانونية ، وبدأ بالاولى :

العلوم التاريخية :

وتطلق هذه التسمية على الدراسة التي يتجه موضوعها نحو فهم مسيرة الحياة الاجتماعية ومظاهرها المختلفة خلال الزمن — حياة الأفراد الذين انطبقت آثارهم على الحياة الاجتماعية ، وأعمالهم ، والأفكار التي كان لها أثر دائم ، والفنون والعلوم ، والآداب والفلسفة والديانات ، والنظم والتبادل الاقتصادي

وغيره . وهذا يعنى أن التاريخ يغطى كل ما يخص حياة الجماعة في قطاعاتها المنعزلة أو المترابطة .

ويجدر الإشارة إلى أنه يوجد إختلاف ملموس بين العارم التاريخية والعلوم الباقية عن "قوانين" . فهذه الأخيرة إذا قدر لها أن تهتم بالاطراد الزمانى إلا أن جهودها ينصب دائماً على إستخلاص قوانين . ولذا فهي تفصل المتغيرات التى تسمح بالحصول على هذه النتيجة . وإذا وصلت مملاً إلى قوانين التتابع أو التوازن فإنها تكون قد أهملت الحالات الفردية التى لا تتكرر ، أى تهمل ما يسمى بالمصادفة .

وإذا كانت علوم (القوانين) لا تهتم بالمضمون الفردى والجزئى بقدر إهتمامها بالعمليات الكلية ، فإن هدف المؤرخ هو على العكس تماماً لأنه لا يجرى الواقع من المتغيرات وإنما يهتم بالحالات الفردية الملبوسة بكل ما تتضمنه من تعقيد وأصالة لا يرد إلى بساطة القانون العام . وإذا اضطّر المؤرخ إلى اللجوء إلى القوانين التى تساعده فى فهم الأحداث ، فإنه لا يهدف إلى القوانين من حيث هى بقدر ما يهدف إلى الصفات الخاصة بالأحداث الفردية من حيث هى فردية . وغنى عن البيان أن المحتوى الفردى للأحداث هو الذى يهتم المؤرخ ، وهو محتوى لا يحسب وإنما يكون ويهدف التاريخ فعلاً إلى تكوينه .

ومما كان من علاقة بين علوم (القوانين) والعلوم التاريخية وحاجة كل منها إلى الأخرى ، فإنه لا بد من القول بأن التجريد الضرورى الأولى يقابله عودة إلى الوجود المشخص لدى الثمانية . ومن ثم كانت العلوم التاريخية ذات أهمية خاصة فى معرفة الإنسان تختلف بلا شك عن إستخدام القوانين .

وإذا كنا أحياناً نستعير كلمة "قوانين" فى التحدث عن "قوانين التاريخ" ،

هناك نلاحظ أنه إذا لم تكن الاستعارة هنا محقة لأهداف سياسية فهي تشير على الأقل إلى إطراد معين كما هو الحال في علم الاجتماع أو علم الاقتصاد . والإطراد الملاحظ هنا يدخل بالضرورة في مجال علوم القوانين التي يمكن أن يطبق منهاجها التاريخ نفسه إن أراد أن يكون علم اجتماع أو علم اقتصاد .

ونلاحظ أن هناك تياراً معاصراً يهدف إلى جعل التاريخ علماً قائماً على الكم . غير أنه يخشى من أن يؤدي هذا التيار إلى جعل التاريخ بعداً جديداً لعلم الاجتماع أو علم الاقتصاد .

العلوم القانونية :

هذه العلوم تتميز بنوعية خاصة إذ أن نسق المعايير Normes الذي يفصل بين الحق والباطل يختلف تماماً عن قوانين العلم الوضعي . فهذه القوانين الأخيرة تعتمد على حتمية سببية ، وقيمة الحقيقة فيها ترد إلى التوافق بينها وبين الوقائع التجريبية . أما نسق المعايير فهو نسبي ، وما يفرضه من إلزامات يظل ساري المفعول رغم مخالفة البعض له .

وهناك دراسة تاريخية للقانون باعتباره مجموعاً من المؤسسات التي تتابع على عمر العصور . وهي دراسة موضوعية تعتمد على تحليل المعايير التي سادت في المجتمعات خلال الزمن ، كما تهتم بتحليل الوقائع الاجتماعية التي ترتبط بتكوين أو وظيفة هذه المعايير . ويطلق على هذه الدراسة « علم الاجتماع القانوني » .

وقد لاحظنا من هذا التقسيم أن علوم الفئحة الأولى هي الوحيدة المستوفاة لشروط العلم لأنها هي الوحيدة الباحثة عن قوانين في المجالات المختلفة للنشاط البشري . وقد أحرزت هذه العلوم تقدماً ملحوظاً أثرت به المعرفة الإنسانية

بمفضل لإقترابها من المثل الأعلى الذى حددته لنفسها . وسنبجث الآن فى العوامل التى ساعدت على هذا التقدم :

إن أول هذه العوامل هو الميل إلى المقارنة . وهذا الميل ليس طبيعياً أو تلقائياً كما قد يظن خطأ . فالميل الطبيعى والتلقائى عند الإنسان هو مركزية الذات وإطلاق الأحكام العامة لإبتداء من الحالات الفردية والجزئية . وقد تقدمت العلوم الإنسانية عندما تخلصت من مركزية الذات ، ولم يكن ذلك بالامر الهين . إذ نجد جان جاك روسو يتخيل الإنسان « الهمجى الطيب » ، على أنه سابق على أى مجتمع . وعندما يتحدث عن صفاته الاخلاقية والعقلية ينسب أنها من نتائج الحياة فى جماعة . إن هذا « الهمجى الطيب » هو تخيل أقرب إلى مركزية الذات بدليل أنه يشبه جان جاك روسو إلى حد كبير .

وقد تخلص علم النفس من مركزية الذات عندما تغلبه لعيوب « الاستبطان » وعندما استخدم المنهج الموضوعى القائم على الملاحظة وإجراء التجارب إلى جانب المنهج الثانى :

العامل الثانى فى تقدم العلوم الإنسانية هو الإتجاه التاريخى المقارن . وقد دخلت الأبحاث الإنسانية فى نطاق العلم عندما إكتشف الباحثون أن الحالات الفردية أو الظواهر الإجتماعية المعاشة ما هى إلا مراحل متقدمة لتطور لا بد من معرفة مراحلها الماضية . ولا شك أن هذا الإتجاه يتضمن الإبتعاد عن المركزية المرتبطة بالذات كما أنه يقدم نمطاً جديداً فى تفسير الظواهر .

فلم اللغة مثلاً قد إستفاد من الوثائق المكتوبة التى تركها الأقدمون لكى يكشف عن اللغات الام ، كما أن علم الإجتماع قد أستطاع بدوره الحصول على وثائق عديدة من ماضى مجتمعاتنا وأيضاً عن الحضارات الماضية .

وعلى الرغم من أن الفيلسوف هيغل كان أول من تنبه إلى أهمية البعد التاريخي
في دراسة المجتمعات وذلك من خلال تطبيق الجدل على الصيرورة الاجتماعية (في
مجال التصورات وليس في الواقع كما فعل ماركس فيما بعد) إلا أن العلوم
الإنسانية ما زالت مديونة بحق إلى نظرية داروين في تطور الكائنات العليا .

ويظهر أثر نظرية داروين في علم النفس مثلاً على اعتبار أن الحياة العقلية والسلوك
مرتبطان عن قرب بالحالة العضوية . بل إن داروين نفسه هو واحد من مؤسسي
علم النفس المقارن وذلك بدراساته عن مظاهر الانفعالات . والحقيقة أننا إذا كنا
نعجز عن الكثير من الوظائف العقلية والعاطفية لإنسان ما قبل التاريخ فإن فكراً
التطور قد أثارت هذا الاتجاه نحو دراسة الفترات الأولى من النمو العقلي وهو
ما يسمى بعلم نفس الطفل أو علم النفس التطبيقي .

العامل الثالث في تقدم العلوم الإنسانية هو تحديد المشكلات المدروسة مع ما
يقتضيه ذلك من إجراءات منهجية : فالإتجاه الوضعي مثلاً يجد في رسم الحدود
التي تفصل العلم والمسائل العلمية عن المشكلات الفلسفية والميتافيزيقية . غير أننا
نلاحظ أن هذه الحدود تتغير دائماً : فمنهج « الإستبطان » الذي يعتبره
أوجست كونت في عداد المسائل الميتافيزيقية ، اعتبره بينيه Binet بعد نصف قرن
ملاغنى عنه كنهج علمي .

ونلاحظ أن علوماً مثل علم النفس وعلم الاجتماع والمنطق لم تنفصل عن
الفلسفة لأن موضوعاتها ذات طبيعة علمية مائة في المائة ، كما أنها لم تنفصل لتحتل
ميدقة وضبط لا مثيل لهما في الفلسفة ، بل إن وجه العلم على حقيقته قد انكشف
للدراستات الإنسانية عندما انفصل ما يمكن التحقق من صدقه عما هو مجرد تفكير

أو حدس ، عندئذ استطاع الباحث أن ينشئ مناهج خاصة تتأقلم مع معضلاته وموضوعات بحثه .

الاسس الاستثنائية للعلوم الانسانية والطبيعية :

من المعروف أن العلوم التجريبية قد تأسست بوجه عام بعد العلوم الإستدلالية . وحسبنا في بيان ذلك أن نشير إلى ما أحدثته الإغريق القدماء من تقدم في الرياضيات والمنطق . ورغم تأملات الطبيعيين الأولين السابقين على سقراط ، بل وأرسطيدس نفسه ، فإنه كان ينبغي الانتظار حتى ترمى دعائم علم الفيزياء بمعناه التجريبي في العصر الحديث (١) .

وقد تأخر التجريب بالنسبة للإستدلال لأسباب ثلاثة على الأقل كشفت عنها استمولوجيا العلوم الإنسانية :

السبب الأول هو أن النفس الإنسانية تميل بطبيعتها إلى أن تهندس الواقع وأن تقرر الحدس بالإستدلال أكثر من ميلها إلى التجريب .

والسبب الثاني هو أن العمليات الإستدلالية أكثر سهولة من التجريب .

والسبب الثالث هو أن التجريب يفترض وجود خلفية منطقية ورياضية ، لا يتمكن من إجراء التجارب .

ونلاحظ أن هذه الأسباب الثلاثة تنسحب بوجه عام على مجال العلوم الإنسانية خصوصاً إذا وضع في الاعتبار صعوبة المشكلات المدروسة مع إمكانية ممارسة الحدس المباشر مما أخرج الحاجة إلى التجريب . وبما أخرج التجريب أيضاً في

(١) ينبغي أن نشير إلى أن العالم الإسلامي قد شهد ظهور العلم التجريبي بمختلف فروعه قبل أوروبا بعشرة قرون تقريباً .

العلوم الإنسانية تعذر الإلتزام بالموضوعية عندما يكون الموضوع المدروس متصلاً عن قرب بالذات الدارسة أو عندما تكون الذات الدارسة هي نفسها موضوع الدراسة ، كما هو الحال في علم النفس وعلم الاجتماع .

وعلى الرغم من الصعوبات الخاصة التي تتصل بأبحاث العلوم الإنسانية فإنه لا يسعنا إلا أن نقرر مع جان بياجيه :

« إذا كانت الفيزياء التجريبية قد سجلت قروناً من التخلف بالنسبة للرياضيات ، فإن علوم الإنسان لا يضيرها بطء تكوينها . إذ يمكنها بكل ثقة أن تعتبر موقفها الحالي بداية متواضعة بالنسبة للعمل الذي ينتظرها وبالنسبة لآمالها المشروعة » (١) .

وفي هذا البحث عن إبستمولوجيا العلوم وما تستند إليه من خلفية ينبغي أن نشير إلى مسألة العلاقة بين علوم الإنسان وعلوم الطبيعة ، وهي من المسائل المتصلة بالإيديولوجيات .

فهي لا تظهر مثلاً في الأوساط التي لا تهتم بالتأمل الميتافيزيقي مثل البلاد الأنجلوسكسونية والجمهوريات الشيوعية : فعلم النفس مثلاً في هذه البلاد يعتبر شريكاً في علوم الطبيعة وأيضاً في العلوم الاجتماعية . أما في البلاد الجرمانية واللاتينية ، وهي التي يميل مفكروها إلى الخوض في مسائل الميتافيزيقي ، نجد مذاهب كثيرة تصر على إثبات التباين بين علوم الإنسان وعلوم الطبيعة ، خصوصاً وأن علم النفس في هذه البلاد كان لفترة طويلة مرتبطاً بالفلسفة .

ومما يمكن من شيء ، فينبغي أن نقرر بوجه عام أن نقطة الإتصال الأساسية بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان إنما تتمثل في تبادل مناهج البحث . فعلم الإنسان

(1) Jean PIAGET : " Epistémologie des sciences de l'homme " ,
GALLIMARD : 1972 : p. 42.

تستخدم المنهج الإحصائية وحساب الاحتمالات، وأيضاً نماذج مجردة مبنية
تطويرها في ميدان العلوم الطبيعية.

غير أن القائلين بنوعية خاصة لعلوم الإنسان يعترضون بأن هذه الأمثلة
لا تثبت إلا وجود اتجاه طبيعي تخضع له خطأ علوم الإنسان. إلا أننا لا نعدم
الرد المقتنع لكى نظمتهن أو لئلك الذين يرون في هذا التقارب خطر إضعاف العلوم
الإنسانية، والقضاء على أصالة السلوك الإنسانى: فقد وجد أن علوم الإنسان قد
استعارت من علوم الطبيعة ذلك الأمر ذج الكبير الذى يجمع بين الاستدلال المنطقي
الرياضي وبين التجربة.

غير أن هذه العلوم قد اختارت أيضاً أن تكون لنفسها بعض الطرائق المنطقية
الرياضية الجديدة، وهذه الأخيرة قد ظهرت في حالات كثيرة لخدمة علوم
الطبيعة، إذ أمدتها بحلول لم تكن متوقعة في بعض مسائل عجزت عنها الطرائق
الطبيعية (١).

وقد قدمت السيبرنتيقا، خدمة أساسية لكل من علوم الإنسان وأيضاً لعلوم
الطبيعة، خصوصاً البيولوجيا. وهى تعد مثلاً لعلم تنحيز نحن في تحديد مكانه بين
علوم الإنسان أو علوم الطبيعة.

ورغم أن السيبرنتيقا تصب إهتمامها على مشكلات الإعلام وأيضاً مسألة
«التوجيه»، إلا أنها بالنسبة لهذه المسألة الأخيرة لا تمثل إنبثاقاً مباشراً عن علوم
الإنسان، لأن الإنسان يفكر غالباً في توجيه العقول الإلكترونية أكثر من
تفكيره في توجيه نفسه.

وفلاخظ أن العلوم التى جرت العادة على معارضتها بعلم الإنسان تقسم بتدريسها كليات العلوم ، ويطلق عليها اسم « علوم طبيعية » أو « علوم مضبوطة » . غير أنه للحق نقرر أن كل علم تجريبي هو فى الحقيقة « تجريبي » ، وليس « مضبوطاً » ، فصفة « الضبط » تنطبق على الرياضيات فقط ، وهذه الأخيرة تتمدى التجربة الفيزيائية بكثير وليست مشتقة منها .

والقول بأن الرياضيات « مضبوطة » ، يعنى أنها والمنطق شيء واحد ولكن ما المنطق بدون الإنسان ؟

إن المنطق فى صورته الحالية هو علم البديهيات ، وهو أيضاً علم لوغاريتمى متصل بالرياضيات ، ويدرس حالياً فى كليات العلوم تحت اسم المنطق الرياضى . وعلى هذا فهو ينتمى إذن إلى العلوم المضبوطة . وإلى جانب تطبيقاته الرياضية ، فقد عرفت له إستعمالات عديدة فى الفيزياء وحتى فى البيولوجيا . وطبقاً لوجهة النظر هذه ، فإنه ليس سوى فن إجرائي يمكن مقارنته بنظرية المجموعات أو الجبر بوجه عام ، وهو بذلك يظهر وكأنه لا يخص علوم الإنسان !

غير أنه فى المنطق لا ينبغى أن نهمل الإنسان : لأنه إذا كان المنطق نسقاً من البديهيات ، فعندئذ لابد من الرجوع لبداية الإنسان التى هى سابقة على البديهيات . وإذا كانت البناءات المنطقية - الرياضية للعقل البشرى أصبحت ضمن موضوعات الدراسة فى علم النفس والأنثروبولوجيا الثقافية وعلم الاجتماع المعرفي ، لذا فإنه من المفروض قطعاً فصل المنطق عن علوم الإنسان . وباختصار فإن المنطق ينتمى إلى العلوم المضبوطة والطبيعية كما ينتمى لعلوم الإنسان .

وهكذا يتضح لنا أن علوم الإنسان تحتل مكانة مفضلة داخل نسق العلوم وذلك رغم كونها أكثر صعوبة وتعقيداً من غيرها . وهى باعتبارها علوم الذات الدارسة التى تكون باقى العلوم ، لا يمكنها أن تنفصل عن هذه الأخيرة دون تبسيط مشوه ومصطنع .

الخاتمة

تبين لنا فى هذه الجولة السريعة أن طبيعة التفكير الفاسنى تظل هى قديماً وحديثاً وفى الزمن المعاصر . كما أصبح واضحاً لدينا أن المدارس الفلسفية المختلفة — على ما بينها من تباين وخلاف فى المقاصد والأهداف — تكاد تتفق ضمناً على أن الوظيفة الأولى للفلسفة هى الوصول إلى تنسيق عام للقيم الإنسانية :

وهذا التنسيق يتضمن بالضرورة ما اكتسبته البشرية من علوم ومعارف ، وما تيسر لها إستخدامه من وسائل المعرفة . ومن هنا برزت أهمية الفلسفة وقيمة الفيلسوف باعتبارهم المرشد الذكى والموجه الأمسين لمسيرة الفكر والتقدم ،

وقد تبين لنا أيضاً أن الفلسفة لا تنشأ فى فراغ ، بل إن ظهورها يتحدد بفترة زمنية وظروف خاصة بالمجتمع ، وهو ما يطلق عليه اسم روح العصر . فثلاً كانت روح العصر السائدة عند قدماء اليونان هى التى أيدت الحكم بإعدام سقراط رغم براءته التى صدقت عليها جميع العصور . وقد كانت هذه الروح من إقرار مجتمع يقدس المادة وينأى عن الفضيلة ، وهو المجتمع الذى أنجب السفستائيين كما هو معروف .

وإذا كان السفستائيون قد خلصوا إلى القول باستحالة المعرفة لمعاًناً فى بليلة الأفكار وتأكيذاً لإرادة القوة ، فإنهم بذلك قد أعدوا ومهدوا لظهور روح علمية مضادة ، وذلك عندما تهيأت الأذهان لقبول رد فعل جديد على يد عملاقين عظيمين هما أفلاطون وأرسطو اللذان بررا إمكانية العلم وأدركا اليقين عندما تنصب المعرفة على الموضوعات الثابتة دون المتغيرة .

وإذا كانت وظيفة الفلاسفة منذ القديم تنحصر في الحفاظ على ما حقيقته البشرية من مكاسب ، وتأمين ما تتطلب إليه من مستقبل تسانده القيم ، فإن ما ينتظر الفيلسوف في زمننا المعاصر من أعباء لمعا يتجاوز هذا المستوى ويتعداه إلى حد بعيد : فعصرنا قد إمتلأ دخاناً وضجيجاً . والكل يتحدث عن ظاهرة « إغتراب الإنسان المعاصر » ، وهذا « الإغتراب » ليس شيئاً آخر سوى تعذر المبادرة الفردية وضياح الحقيقة بسبب تعذر الرؤية أو إنعدامها في عصر تحكمت فيه وسائل الإعلام والتوجيه : فهذه الأخيرة أصبحت هي المحددة للأفكار والممارسات والأذواق وحتى الأمركة . وعصرنا هو عصر تفتيت المعرفة بسبب الإفراط في التخصصات الدقيقة ، إذ أصبح الدارس في العلوم الطبيعية لا يعي الهدف من تخصصه ، وقد ينقاد أحياناً للتطبيقات العملية دون أن يدرك ما لها من تبعات في صالح البشر أو ضد مصلحته .

لهذا كله صار عمل الفيلسوف شبيهاً بالمغامرة لأنه يناطح هذا الواقع القائم الذي خافته أدخنة المصانع ووسائل الدعاية والإعلام .

المصادر

١ — مراجع عربية

- ١ — عثمان أمين : « ديكاذت » ، القاهرة سنة ١٩٤٢ ،
- ٢ — عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » ، القاهرة سنة ١٩٤٤ ،
- ٣ — عثمان أمين : « التأملات في الفلسفة الأولى » ، سنة ١٩٥١ .
- ٤ — عبد الغفار مكاوي : « لم الفلسفة » ، منشأة المعارف بالاسكندرية ،
سنة ١٩٨٠ .
- ٥ — عبد الوهاب جعفر : « البنيوية في الأنثروبولوجيا » ، دار المعارف
بالاسكندرية ، سنة ١٩٨٠ .
- ٦ — عبد الوهاب جعفر : « البنيوية بين العلم والفلسفة » ، دار المعارف
بالاسكندرية ، سنة ١٩٨٠ .

ب — مراجع اجنبية :

- 1 — J. PIAGET : « Epistémologie des sciences de L'homme », (GALLIMARD, 1972).
- 2 — J.P. SARIRE : « Critique de la Raison Dialectique », (GALLIMARD, 1960).
- 3 — J. LACROIX : « Panorama de la Philosophie française contemporaine » (Paris, P.U.F., 1966).
- 4 — J. VIET : « Les Sciences de l'homme en France », (Mouton, Paris, 1966).
- 5 — M. MERLEAU-PONTY : « Eloge de la philosophie », (GALLIMARD, 1965).
- 6 — A. VERGEZ : « La Philosophie [en 1500 citations] », (Fernand Nathan, 1965).
- 7 — A. ROLINET : « La Philosophie française », (P.U.F, 1966).

الكانطية الجديدة

تمهيد :

ظهور الكانطية الجديدة :

التمهيد للفكر الكانطى الجديد :

المدارس الكانطية الجديدة :

مدرسة ماربورج

هرمان كوهين

بول ناتورب

ارنست كاسيرر

مدرسة هيدلبرج

ويلهلم وندلباند

هينريخ ريكتر

الخاتمة :

المراجع :

الكانطية الجديدة

Néo - Kantisme

تمهيد :

يطابق اسم الكانطية الجديدة أو المذهب النقدي الجديد Néo - Criticisme على مجموعة من الحركات الفكرية التي سادت في ألمانيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، وعلى وجه التحديد في الفترة من سنة ١٨٧٠ وحتى ١٩٢٠ م . وبتجتمع هذه الحركات الفكرية على شعار واحد هو العودة إلى كانط . وهذا الشعار أطلقه الألماني أوتوليبان سنة ١٨٦٥ بمدينة ستوتجارت (١) ، ثم انتشر بعد ذلك لدى مفكرى ألمانيا عن عرفوا باسم الكانطيين الجدد ، وجدوا بالذكر أنه قد عمل بهذا الشعار خارج ألمانيا فلاسفة من أمثال رينوفيه وهاملان بفرنسا (٢) وفيدنسكى وشليانوف في روسيا (٣) .

وقد وقفت هذه الاتجاهات الفكرية في مواجهة المذاهب الميتافيزيقية التقليدية . وكانت تؤمن بأن الفلسفة يمكنها أن تكتسب صفات والعلم ، إن هي مايرت منهج كانط النقدي . وعلى هذا ، فقد كان ظهور الكانطية الجديدة تجسيدا لما تنبأ به كانط

(١) أطلق هذا الشعار في كتاب له بعنوان :

Otto Liebmann : « Kant Und die Epigonen » , (Stuttgart , 1865) .

(2) Renouvier : (1815 - 1903) .

Hamelin : (1856 - 1907) .

(3) Vedensky : (1856 - 1925) .

Chelpanov : (1862 - 1936) .

من أن فكره سوف يؤثر أكله في خلال مائة عام (٤).

ولعلنا لسنا بحاجة هنا إلى أن نتحدث باسماب عن الفيلسوف كانط، فالقارىء - إن أراد - يمكنه أن يرجع إلى العديد من الكتب العربية التي تناولت هذا الفيلسوف بالدراسة والتحليل والترجمة (٥) وحسبنا أن نشير في هذا الصدد إلى أن الفيلسوف الألماني كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤م) قد غير مسار الفكر الأوروبي، ووجه الأذهان إلى دور الإنسان في تركيب المعرفة، كما لفت الانتباه إلى المعرفة القبلية، فبعد بذلك لأبحاث كانت بمثابة إرهابات لظهور العلوم الإنسانية ولتقدم العلوم التجريبية في القرن التاسع عشر. وحسبنا كذلك أن نشير إلى ما ذكره جان بول سارتر من أن تسمية العصور بأسماء فلسفية يجعلنا نتقل مباشرة إلى عصر هيدلبر باسم كانط، إلى عصر ديكارت وجون لوك (٦). وحسبنا أخيراً أن نكرر مقالته كارل ياسبرس بشأن هانويل كانط وأهمية فلسفته وأعماله النقدية، يقول :

ولقد خطى كانط بأعماله خطوة في ميدان التفلسف لها أهميتها ومغزاها على صعيد تاريخ العالم. وربما لم يحدث شيء منذ أفلاطون يضاهي انجاز كانط من حيث الآثار البعيدة المدى التي أسفر عنها. ليس في ميدان التقنية والسيطرة على الطبيعة، وإنما في صميم الإنسان وبالنسبة لاسلوب تفكيره ووعيه الذاتي وأفكاره

(4) LEWIS WHITE BECK: "Neo Kantianism" in (Encyclopedia of philosophy, London, 1967) .

(٥) يمكن للقارىء أن يرجع لمؤلفين عرب كتبوا عن كانط مثل الدكتور محمود زيدان والدكتور زكريا إبراهيم والدكتور عثمان أمين

(6) SARTRE: "Critique de la Raison Dialectique", . Gallimard 1960 , p. 17.

ودوافعه وإرادته الطيبة (٧) .

كان كانط إذن هو عملاق الفكر الاوروبى الذى ترك بصمات لا تمحى عبر
الزمان .

وفى حين أن المفكرين بعد كانط قد تأثروا جميعاً به، إلا أن البعض منهم لم
يعبأ بنقده للميتافيزيقا وظل يفلسف على طريقة المثاليين . وهذا الاتجاه المثالى
هو الذى عرف باسم المثالية الالمانية ، والمصطلح يشير على وجه الخصوص إلى
إلى ثلاثة من المفكرين الالمان هم فichte ، وشelling ، وهيجل (٨) .

وقد زعم البعض أن المثالية الالمانية، كانت حركة مغايرة تماماً لفكر كانط
وبالتالى لا تمت إليه بصلة . غير أن مؤرخى الفلسفة فى القرن العشرين يجمعون على
أن المثالية الالمانية ظهرت انطلاقاً من بداية فلسفة كانطية . والدليل على ذلك
أن الكانطية الجديدة، قامت - فى بدايتها على الأقل - كحركة احتجاج ضد
التطور المثالى الذى آلت إليه فلسفة كانط عند المثاليين الالمان (٩) والدليل على
ذلك أيضاً أن المثاليين الالمان قد استخدموا مصطلحات كانطية رغم عدم وفائهم
لروح النقد الكانطى .

وربما كان التعقيد الذى لا تخلو منه فلسفة كانط من الاسباب التى أدت

(٧) ذكر هذا النص أو فى شولتز : « كانط » ، (المؤسسة العربية للدراسات
والنشر ، بيروت ١٩٧٥) ص ٧ .

(8) Fichte (1762 - 1814)

Schelling (1775 - 1854)

Hegel (1770 - 1831)

(9) Christoph Wild: « L'Heritage de Kant » in (Bilan de la théologie
Casterman , paris 1970) , p. 255 .

إلى التباين والاختلاف في وجهات نظر من قتلهمذوا على فكره وحتى بين الكانطيين الجدد أنفسهم . غير أن هؤلاء قد تميزوا بوفائهم لروح الفلسفة النقدية بالإضافة إلى أنهم قد أعادوا النظر فيما لدى كانت من مصطلحات وما اشتهر في كتاباته من نصوص ، حتى أنهم أسسوا دراسة جديدة تنصب على اللغة الكانطية عرفت باسم وفقه اللغة الكانطية . وكانت هذه الدراسة تستهدف الاتهام بتحليل النصوص النقدية ثم فحصها وتأويلها بدقة لم يسبق لها مثيل من قبل ، اللهم إلا بالنسبة لكتابات القليل من المؤلفين القدامى وأيضا في دراسة نصوص الانجيل ومن أمثلة هذه الدراسة المتأنية لنصوص كانط ما نشر للمؤلف الألماني هانز فيميجنز من تعليقات في مجلدين على الصفحات السبعين الأولى من كتاب ونقد العقل الخالص ، (١٠) .

ظهور الكانطية الجديدة

على الرغم من أن كتابات الكانطيين الجدد قد بدأت في الظهور منذ أواخر القرن الماضي ، إلا أن هذه الكتابات ظلت غير معروفة لدينا لأنها لم تترجم إلى إحدى اللغتين الانجليزية أو الفرنسية لأسباب كثيرة . ومع ذلك ، فقد ترجم كتاب كاسيرر عن فلسفة الصور الرمزية منذ فترة قريبة . (ومن المعروف أن كاسيرر ظل يعيش في المهجر منذ أن تولى هتلر السلطة في ألمانيا) .

ولم يكن فكر الكانطيين الجدد متوقفا على ذاته أو متغلقا بالنسبة لمقتضيات العصر ، وذلك لأنه كان ثمرة الانفتاح الثقافي والاجتماعي الذي شهدته ألمانيا في

(10) Commentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“, 2 vols Berlin and Leipzig, 1891-1893. (Encyclopedia of philosophy), op'cit

القرن التاسع عشر واندى تمخض عن التقدم العلمى على وجه الخصوص . لقد كانت الكانطية الجديدة انجازا أكاديميا انطبع به الفكر فى ألمانيا لفترة طويلة بفضل المجلات المتخصصة التى أصدرتها الجماعات الناطقة باسم الكانطيين الجدد فى كثير من المدن الألمانية : ففى مدينة ماربورج Marburg ظهرت مجلة العمل الفلسفى Philosophische Arbeiten ، وفى مدينة Heidelberg ظهرت مجلة «العقل» Logos وفى مدينة Göttingen ظهرت مجلة «البحث الفلسفى» Philosophische Abhandlungen (١١) . وكانت المذاهب الفلسفية تعرف بنسبتها إلى الجامعات التى صدرت عنها فانتسح نطاق المدارس الفكرية المنبثقة على كائط حتى بلغ عددها سبع مدارس . وكان الخروج على أى منها والانضمام إلى أخرى يماثل تماما الخروج على الكنيسة أو على أى حزب من الأحزاب السياسية (١٢) .

ونلاحظ أنه رغم تباين أنماط التفكير عند الكانطيين الجدد رغم تضارب تفسيراتهم للفلسفة الكانطية ، فإنهم مع ذلك يلتقون فى التفاهم حول فكر كائط : يستلهمون مبادئه ، ويستهدفون تصحيح مساره وفق مقتضيات ثقافة العصر وعلمه . ويظهر ذلك فى المقال الافتتاحى لمجلة مدرسة ماربورج حيث كتب هرمان كوهين وبول فاتورب :

«إن أتباعنا الحقيقيين هم الذين يقفون معنا لتدعيم المنهج الترانسندنتالى ... والفلسفة عندنا ترتبط بالعلوم القائمة فعلا لأنها بمثابة النظرية التى تكشف عن

(11) Lewis White BECK : «Neo - Kantianism» , Op. Cit .

(12) Ibid.

مبادئ العلم والثقافة ،، (١٣)

ويظهر من هذه العبارة أنها تردد فعلاً ما سبق أن التزم به كانط ، فالفلسفة ينبغي أن ترتبط بالعلوم القائمة ، والفيلسوف لا يعيش في برج عاجي ، وإلا فشل كمثل من يسكب الفراغ في فراغ كما كان حال المثالية الألمانية ، التي عجلت بظهور الكانطية الجديدة .

لقد أطلق شعار العودة إلى كانط في منتصف القرن التاسع عشر بعد أن بلغ الفكر الفلسفي أدنى درجة من الضعف والتخلف بسبب عودة المثالية المطلقة وبسبب تقلص الواقع ، على أيديا حتى أصبح لا يتجاوز حدود الأنا ، (١٤) وقد أطلق شعار العودة إلى كانط أيضاً بعد أن فشلت المثالية المطلقة في مواجهة الاتجاهات المادية التي تستند إلى تقدم العلوم الطبيعية والتكنولوجيا المتطورة . كما كان الشعار موجهاً أساساً لدحض النتائج الجـ وقاء التي توصل إليها الفكر المجرد عند هربارت وترايس وشوبنهاور بالاضافة إلى ثلاثي المثالية الألمانية الشهير (١٥) .

(13) Philosophische Arbeiten , Vol. I, No . I, 1906 .

ذكره لويس بيك في «دائرة معارف الفلسفة» (لندن)

(١٤) من المعروف أن أبحاث الفلسفة المثالية تستند إلى «الأنا» . وكان ليفي ستروس مؤسس «البنويوية» في فرنسا يقول عن «الأنا» أنها ذلك الطفل المدلل الذي شغل المسرح الفلسفي مدة طويلة ، وحال دون القيام بأي عمل جاد لرغبته في الاستئثار وحده بكل انتباه . ذكرها إبراهيم : «مشكلة البنية» ، (مكتبة عصر) ص ٥ .

(15) Herbart (1776 - 1841) .

Tries (1779 - 1850)

Schopenhauer (1788 - 1860)

أما الثلاثي الشهير فهو مكون من فخته وشلنجر وهيغل كما سبق بيانه .

نلاحظ إذن أن الظروف الثقافية السائدة هي التي حتمت ظهور حركة الكانطيين الجدد ، بل ان هذه الظروف هي التي حتمت المنهج والمضمون اللذين حددا مسار الأبحاث الكانطية الجديدة. ففي مجال الأبحاث في العلوم الطبيعية مثلاً كان المنهج الرياضي هو السائد، وقد اعترف بمشروعية تطبيقه في جميع المجالات التي تستهدف معرفه الواقع . أما مجالات الأبحاث التي تتجاوز حدود العلم التجريبي فقد أطلق عليها اسم « علوم الروح » .

وفي ظل هذه الظروف الثقافية ، فقدت الفلسفة مشروعية وجودها إلى جانب العلوم ، ومن هنا ظهر الاهتمام بكتاب « نقد العقل الخالص » ، وهو من أهم كتب كانط ، على اعتبار أنه إنجاز فلسفي ينصب على العلوم من ناحية ، ومن ناحية أخرى فهو يجعل للفلسفة مهمة علمية مستقلة .

وإذا كان على الفلسفة أن تتنازل عن مجالات البحث في « الطبيعة » ، أو « النفس » ، لسائر العلوم المتخصصة ، فإنه ليبقى عليها - بعد ذلك رسالة علمية مؤكدة وهي البحث في نظرية المعرفة العلية ذاتها .

وقد كان في العوده إلى كانط تراجع إلى نظرية المعرفة العلية ، كما كانت هذه العوده تعنى رفض جميع اتجاهات الفلسفة المثالية كما سبق أن قدمنا .

غير أن العوده إلى كانط لم تكن تعنى عند الكانطيين الجدد اقتناعاً كاملاً بفكر الفيلسوف الكبير إلى درجة تتوقف أمامها كل الاجتهادات بحيث لا يتطالع الباحث الكانطي إلا إلى المساهمة بمزيد من الشرح أو بإضافة بعض التفاصيل !

ان الاقتناع بفكر كانط كان اقتناعاً بنقطة الانطلاق في فلسفته وهي « تبرير مشروعية المعرفة العلية » . ولقد بدت لهم هذه النقطة غير قابلة للرد أو المراجعة ، بل أنها كانت نقطة الارتكاز التي انتقد منها كانط في جوانب عدة .

ولقد تحددت علاقة الكانطيين الجدد بكانط في مضمون التساؤل الذى وجهه أحدهم
وبدعى ويندلبان ، يقول : كيف يتسنى لنا أن يكون فهمنا لكانط دقيقاً بحيث
نجرؤ على تجاوزه ؟؟ (١٦)

لقد كان المبدء الأساسى الذى قامت عليه فلسفة كانط متضمناً فى كلمة
والنقد ، ، ولقد فهم الكانطيون هذا المبدء وعملوا به . وهو لا يشير إلى وظيفة
سلبية للفلسفة بل إنه على العكس يكشف عن الدعائم القوية التى تبرر المعرفة .
والنقد ، يكشف عن تواضع الفيلسوف ويباعد بينه وبين المزاعم الباطلة
التي جعلت من الفلسف منهجاً متعالياً ومن الفلسفة منبعاً خالصاً لمعرفة من نوع
خاص لا علاقة لها بالعلم أو المعرفة العلمية .

إن الأطروحة الأولى التى تقدمها الفلسفة النقدية هى التسليم بصحة المعرفة
العلمية القائمة ثم انبثاق التفكير الفلسفى عليها وابتداء منها .

أما الأطروحة الثانية فإنها تتصل بنمط التفكير الفلسفى ذاته . ذلك أن الفكر
النقدى يستهدف أساساً تبرير صحة المعرفة القائمة . وهو لذلك يكشف عن
المبادئ التى تستند إليها ، كما أنه أيضاً يختص بفحص المبادئ القبلية
للمعرفة .

ويتضح مما تقدم أن الفلسفة النقدية «واقعية تجريبية» من حيث أنها تنطلق

(10) Windelband (1848 - 1915)

كان ويندلبان من أكبر مؤرخى الفلسفة فى عصره . وهو لم يؤلف نسقاً فلسفياً
كاملاً ، غير أن بعض أفكاره كان لها دور مؤثر لدى أتباعه فى مدرسه
هيدلبرج .

من المعرفة العلمية القائمة فعلاً . وهى مثالية ترانسندنتالية، من حيث أنها تفتش في المعرفة القائمة عن الأسس التى تبرر مشروعيتها ، فتكشف بذلك عن شروط كل معرفة ممكنة (١٧) .

وقد نجح المنهج النقدي لأنه حقق استقلال الفلسفة في مجالات بحثها بالنسبة لمجالات العلوم . فالفلسفة هى التفكير النقدي الذى يكشف عن المبادئ القبلية لكل معرفة علمية وغير علمية. ولذا فإن الفلسفة النقدية قد اختصت بمنهج يختلف عن مناهج العلوم ، ولها رسالة تختص بها أيضاً من دون العلوم . ومن ثم فإن الفلسفة قد تفقد كينونتها وتفقد بالتالى مبررات وجودها إن هى سارت والواقعية الساذجة، التى تزاخم التخصصات العلمية وتحاول تفسير الطبيعة . وهى ربما فقدت كينونتها أيضاً إذا استعارت المناهج العلمية كما فعلت الاتجاهات الوضعية .

وينبغى أن نلاحظ أخيراً أن الاستقلال الذى حققته الفلسفة النقدية لم يكن غاية في ذاته ، بل هو شرط مسبق لكل عمل فلسفى مشر ، ذلك لأن الهدف الأول والملح هو أن تكشف من خلال تحليل المعرفة عن هذا الجانب الصامت (في المعرفة) والذى يقع على عائق الفيلسوف أن يبينه . إن تحليل المعرفة هذا إنما يشكل المضمون الاساسى للفلسفة النقدية ذاتها .

التمهيد للفكر الكانطى الجديد

إذا كان الانتاج الفكرى الذى قدمه الكانطيون للجهد لم يزدهر إلا في الربع الاول من القرن العشرين ، فإنه قد ظهرت قبل ذلك بوادر للعودة إلى كانط كانت

(17) Christoph Wild : *L'Heritage de Kant* , Op.Cit. p. 257.

تسبيها أو إرهابا للحركة الفكرية الجديدة . وقد ارتبطت هذه الإرهابات الكانطية بأسماء مفكرين وعلماء من أمثال إدوارد زيلر ، وكنوفشر ، وهلمهولتز وفريدريك لانج . وسنتحدث بإيجاز عما قدموه من إسهامات (١٨) :

إدوارد زيلر Zeller (١٨١٤ - ١٩٠٨) :

كتب مقالا عن ضرورة الاهتمام بنظرية المعرفة ، ظهر سنة ١٨٦٢ بمدينة هيدلبرج ، وأكد في هذا المقال أن العودة إلى الاهتمام بالأبحاث الاستمولوجية يعنى العودة إلى كانط .

كينوفيشر Kuno - Fischer (١٨٤٤ - ١٩٠٧) :

هو أستاذ أوتو ليبمان صاحب شعار والعودة إلى كانط، وكان من أكبر مؤرخي الفلسفة في زمانه . أصدر كتابا عن الفلسفة النقدية، ظهر بمدينة هيدلبرج سنة ١٨٦٠ يعتبر أهم ما كتب في هذا الموضوع . وقد أثار هذا الكتاب اهتمام الباحثين مما أكد لديهم ضرورة العودة إلى منهج كانط .

وفي سنة ١٨٦٥ تزعم فيشر مناظرة كبرى عن كانط اشترك فيها أدولف تريندلنبرج Trendelenburg ، وكانت المسألة الرئيسية في المناظرة هي نظرية كانط عن الزمان والمكان القبليين . وقد تمخض هذا الحوار عن تفسير جديد للنظرية ظهر عند درمان كوهين أحد أقطاب الكانطية الجديدة . وسنعود إلى الحديث عنه بالتفصيل .

هيلمهولتز Helmholtz (١٨٢١ - ١٨٩٤) :

هرمان فون هيلمهولتز كان من علماء ألمانيا البارزين . وكانت انشغالاته العلمية

ضاربة الجذور في فلسفة كانط النقدية. فقد كان من أنصار الاتجاه العلمى القائل بوجود قوى نوعية لأعصاب الحس، ثم قاده هذا الاتجاه إلى القول بذاتية الصفات الحسية ، ووصل إلى النتيجة القائلة بأن تصور المكان، إنما يتوقف على تكويننا الجسمى . وقد ترتب على هذه النتيجة أن درس هيلمهولتز إمكانية وجود أكثر من تصور واحد للمكان ، وبالتالي إمكانية ظهور هندسات أخرى غير إقليدية تلتقى كل واحدة منها مع مجموعة خاصة من أعصاب الحس التى زود بها الكائن الإنسانى . غير أن هيلمهولتز يؤكد فى النهاية أن هذه التصورات الهندسية المتعددة لا يتطابق أى منها بالضرورة مع البناء الواقعى للعالم .

وعلى الرغم من أن هيلمهولتز قد انطلق بالتصور السكاني على خارج حدود الهندسة الاقليدية، إلا أنه يؤكد مع ذلك أن نظريته عن المكان، إنما تنبثق عن النظرية الكانطية وأيضاً عن الأبحاث المعاصرة فى الرياضيات والفيزياء والفسولوجيا .

وهكذا يعترف هيلمهولتز بفضل الفلسفة الكانطية ويوجه الانتباه إلى فائدة العودة إلى فكر كانط، بالنسبة للأبحاث العلمية .

فريدريك لانج (١٨٢٨ - ١٨٧٥) :

كان أستاذاً للفلسفة بمدينة ماربورج وتوفى بها . اشتهر بكتابه عن تاريخ المذاهب المادية، (فى أجزاء ثلاثة) ، وكان الهدف من تأليف الكتاب هو الرد على مزاعم الماديين . والماديون فى القرن التاسع عشر كانوا يزعمون أنهم يقتضون مجالات سبعة أن امتلاءت بالأفكار اللاهوتية أو الخرافية، وأنهم فى هذا الاقتحام يستندون إلى نتائج العلوم التجريبية . ولقد ظهر تعاطف لانج مع المادية أول الامر ولأنها مذهب الواقع الذى يشكل مانعاً حصيناً ضد الميتافيزيقا وأفكار اللاهوت ، غير أنه فى نفس الوقت يؤكد حاجة الإنسان إلى خلق عالم مثالى :

هو عالم القيم ، وهو عالم ويخفت فيه صوت المنطق ، وتتعذر فيه الرؤية على العين المفتوحة ، (١٩) . وفي هذا إشارة إلى عدم كفاية المناهج المادية .

وجدير بالذكر أن لانج كان يحتدو حذو هيلمهولتز في زعمه أن «العالم المحسوس» إنما هو حصيلة التفاعل بين الكيان العضوى للإنسان وبين واقع غير معروف ، ثم تتحدد الخبرة أو التجربة نتيجة هذا التفاعل. أما هذا الكائن البشرى ذاته فإنه يعرف باستخدام مناهج علم النفس والفسولوجيا (٢٠) .

ويظهر مما تقدم أن هذه الاسهامات التى مهدت للفكر الكانطى الجديد كانت كلها تقترب من كائط وتبتعد عنه فى نفس الوقت . فعلى الرغم من أنها جعلت مركز الصدوره لنظرية المعرفة الا انها جاءت بتفسيرات سيكلوجيه أدت فى النهاية الى «الذاتيه» ، «النسيبيه» ، وبذا ابتعدت تماما عن روح الفلسفة النقدية . وعلى أى حال ، فقد كانت هذه الاسهامات هى التى أشعلت الخماس وعجلت بظهور المدارس الكانطية الجديدة .

المدارس الكانطية الجديدة

ظهر فى خلال الربع الاول من القرن العشرين أكبر انتاج فكرى للكانطيين الجدد على يد مجموعة نشطة من ممثليهم عرفت باسم مدرسة مار بوج Marburg ومجموعة أخرى عرفت باسم مدرسة هيدلبرج Heidelberg . (٢١)

(١٩) Friedrich Lange «History of Materialism», (London, 1877-1879) , pp. 342 - 347 .

ذكره لويس بيك فى دائرة معارف الفلسفة (لندن)

(٢٠) راجع دائرة معارف الفلسفة (لندن) ، ص ٤٦٩

(21) Christoph WILD «L'Heritage de Kant» , Op. Cit. , p. 256.

ويمثل المجموعة الأولى هرمان كوهين ، وبول ناتورب ، وإرنست كاسيرر . (٢٢)

ويمثل المجموعة الثانية ويلهلم ويندلبان ، وهينريخ ريكرت ، وإميل لاسك (٢٣) ، ونبدأ بالأولى :

مدرسة مار بورج

سميت كذلك نسبة الى مدينة ماربورج التي تقع في ألمانيا الغربية على نهر اللان Lahn والتي كان لجامعتها دور كبير في إثراء الثقافة والفنون في أواخر القرن الماضي ومطلع هذا القرن .

وكان ميلاد مدرسة ماربورج مديناً لمناظرة سامية بين تريندلبرج وفيشر بخصوص موضوع الزمان والمكان القبليين ، . فعلى الأرض الفكرية لهذه المناظرة ولد الكتاب الأول لمدرسة ماربورج والذي ألفه كوهين بعنوان « نظرية كانت في تكون الخبرة » ، (٢٤) . وجدير بالذكر أن هذه المناظرة قد أثارت اهتمامات جميع المشتغلين بالفلسفة في ألمانيا في ذلك الوقت . (٢٥)

ولقد كان تأثير مدرسة ماربورج كبيراً نظراً لما قدمه مفكريها من أبحاث

22 - Hermann COHEN . 1842 - 1918

Paul NATORP . 1854 - 1924

Ernst CASSIRER . 1874 - 1945

23 - Wilhelm WINDELBAND . 1848 - 1915

Heinrich RICKERT . 1863 - 1936

Emil LASK . 1875 - 1915

24 - «Kants Theorie der Erfahrung» , Berlin, 1871

25 - Lewis White Beck . «Neo - Kantianism» , Op.cit, p. 469.

(١٢)

عديده على مدى ستين عاماً تقريباً، من سنة ١٨٧١ وهو تاريخ ظهور الكتاب الاول للدرسة، وحتى عام ١٩٣٣ وهو تاريخ هجرة كاسير خارج ألمانيا بعد أن امسك هتلر بمقاليد السلطة هناك .

وعلى الرغم من الإثراء الفكرى الذى أسهمت به مدرسة هاربورج إلا أنها - بسبب الملابس التاريخية التى عاصرت فترة ازدهارها - لم تلق اهتماماً خارج ألمانيا . فلم تترجم أبحاثها الى اللغة الفرنسية أو الإنجليزية فيما عدا بعض كتابات لكاسير، منها كتابي « فلسفة التنوير » ، و « فلسفة الصور الرمزية » اللذين ترجما في اواخر الستينيات من قرننا هذا . (٢٦)

وستتناول الآن بالتحليل والدراسة فكر المش - اهير الثلاثة الذين ينتسبون للدرسة وأولهم هرمان كوهين .

هرمان كوهين : (١٨٤٢ - ١٩١٨)

رفض التفسيرات السيكلوجيه عند امثال هيلموثز ، ولانج و كيتوفيشير . وأخذ عليهم ما زعموه من ان الفلسفة ينبغي أن تبدأ بتحليل الوعى فتكشف عن تطبيق مقولات الف - كبر على معطيات الحس وما يتبع ذلك من تكوين عالم للظواهر يختلف عن عالم « الشئ فى ذاته » . فالفلسفة عند كوهين لا ينبغي أن تشغل بدراسة عمليات سيكلوجيه تصل من خلالها الى نتائج ظنيه ، بل انهم - تشغل على الأخرى بالمعرفة العليه ذاتها .

وقد اكد كوهين فى كتابه (نظرية كانط فى تكوين الخبرة) على الصلة

الوثيقة بين العلوم والفلسفة للترانسندنتالية ، كما أكد على ضرورة الاهتمام بمنهج العلوم لامتصومونها جرياً وراء كانط الذى قدم بحق نظرية متكاملة فى المنهج العلمى . (٢٧) واشتمل كتاب كوهين أيضاً على تفسير جديد للأفكار الأساسية التى اشتملها (نقد العقل الخالص) ، وذلك فى محاولة للرد على التفسيرات الخاطئة وكانت (القبليه) *a priori* قد ردت عند البعض الى ذاتيه سيكلوجية ، مما يترتب عليه فى النهاية أن توحى الكانطيه الى (النسبيه) كما يترتب عليه أيضاً عدم الاعتراف بدور (مقولات الفهم) ، وعندئذ تعود بنا هذه التفسيرات الخاطئة الى أزواج النقابل التقليدية : بين (الواقع والممكن) ، (الموضوع والتصور) ، الشئ و (الفكرة التى تمثله) ، (الموضوعى) و (الذاتى) .

وزعم أحد شراح كانط أن المنهج للترانسندنتالى لا علاقة له بالموضوعات بحجة أنه ينصب أساساً على الذات ، وقد تصدى كوهين لهذا رأى وبين أن التحليل الترانسندنتالى لا ينصب على الذات ، بل على طريقة معرفتنا للأشياء بهدف التدليل على أن هذه المعرفة ينبغى أن تكون قبلية . فلم تكن المشكلة الملحة فى فى الفلسفة النقدية مثلاً هى البحث عما إذا كانت صورة المكان متعلقة بالأشياء أم تفرضها الذات ، بل إن المنهج الترانسندنتالى إنما يهتم أساساً بالكشف عن تكوين الأشياء وتبرير معرفتنا لها . وبعبارة أخرى كانت الفلسفة النقدية لاهتم بالمضمون الموضوعى للمعرفة وإنما تهتم على الأخرى بمنهج المعرفة .

ولاحظ كوهين أن كانط كان قد ميز فى الطبعة الثانية من نقد العقل الخالص ، بين القبلى الميتافيزيقى والقبلى الترانسندنتالى . والاول يشير إلى

تصورات سابقة على التجربة . وهذه التصورات - لكي تكتسب معنى واقعيًا - ينبغي أن تكون مبدأ للخبرة ومنهجًا للمعرفة . وعندئذ فقط يتحول القبلي الميتافيزيقي إلى قبلي ترانسندنتالي (٢٨) .

وقد أخذ كوهين على سابقيه ممن تعرضوا لتفسير نصوص كانت أنهم أهملوا هذا الانتقال من القبلي الميتافيزيقي إلى القبلي الترانسندنتالي فترتب عليه النظر إلى القبلي الميتافيزيقي على أنه مجموع من العناصر المكونة للوعي ، وظهرت من جديد ثنائية الفكر والواقع ، هذا ، في حين أن التأكيد على الانتقال من القبلي الميتافيزيقي إلى القبلي الترانسندنتالي سيحول النظر إلى دور التصورات القبلية في ضمان الموضوعية . وعندئذ تظهر المثالية النقدية عند كانت على أنها تجمع بين المثالية والواقعية في تصور واحد هو التجربة ، والتجربة الكانطية عند كوهين ليست هي الوعي ، السيكلولوجي الذي تجده في فينومينولوجيا هوسرل بل هي الرياضيات وعلوم الطبيعة ، أو هي باختصار والعلم النيوتوني ، .

وعلى الرغم من أن مفهوم القبلي هو الركيزة التي تستند إليها الفلسفة المثالية النقدية ، إلا أنه بضمانه للموضوعية في المعرفة يجعل الفلسفة خادمة للعلوم ، ويورد بها إلى الوظيفة التي أرادتها لها والوضعية . وقد كانت هذه هي إحدى المشكلات التي تعرضت لها مدرسة ماربورج (٣٠) .

وبخصوص مفهوم القبلي أصر كوهين أيضًا على أنه لا ينبغي الفصل بين

28 - Op. Cit, p. 210.

(٢٩) كوهين يخصص على وجه التحديد فخته .

30 - H. DUSSORT : «L'Ecole de Marbourg», (paris,1963), p125.

الحدوس Institutions وبين مقولات الفهم Catégories ، وذلك لأن حدس المكان مثلا ليس سوى لحظة فكرية ضمن ذلك المجموع القبلي الذي يتضمن امكانية المعرفة من الناحية المنهجية . وحيث أن مجال المعرفة الذي يحدده القبلي ينبغي أن يظهر في النهاية في صورة أحكام تركيبية أولية ، لذا كانت هذه الأخيرة هي الشرط الاساسي الذي يفرضه المنهج الترانسندنتالي . ونحن نعلم أن فصل الحدس (الحساسية) عن المقولات (الفهم) في مفهوم كانط إنما يقبل فقط على أنه فصل منهجي لايمس وحدة المعرفة من حيث المبدأ . ويصر كوهين على أهمية وحدة مبدأ المعرفة هذا لأنه يتضمن استقلال الفكر وقدرته على الانطلاق. فالفكر عنده لاينبغي أن يخضع لأي ضرورة (٢١) .

ونلاحظ أن وانطلاق الفكر، هذا لايتعارض مع مفهوم كانط. خصوصا وأن هذا الأخير يقرر امكانيه الانتقال من الفكر الخالص الى الفكر التجريبي أو العكس وذلك استنادا الى الممارسات الرياضية المختلفة . غير أننا نلاحظ كذلك أن تأكيد كوهين على انطلاق الفكر انا يكشف لديه عن نزعة انسانية خاصة ، كما يكشف عن التقاء من نوع خاص بين الوضعية وبين اتجاهات مدرسة ماربورج .

كانت هذه هي المرحلة الاولى في فكر كوهين ، وهي التي تضمنها كتابة الاول الذي انبثق عن المناظرة الشهيرة . وقد لاحظنا في هذه المرحلة أنه لانعارض بين كانط وكوهين فالأخير يتوافق مع فكر الاول ويدافع عنه .

31 - H. COHEN . «Kants Theorie der Erfahrung» , p 185

ذكره فيلوتنكو «مدرسة ماربورج» ص ٢١٢ .

المرحلة الثانية في فكر كوهين هي التي تضمنها كتابه الرئيسي عن داسق الفلسفة (٣٢) . وهو الكتاب الذي ظهر الجزء الأول منه سنة ١٩٠٢ بعنوان منطق المعرفة المجردة (٣٣) .

وقد قرر كوهين في مقدمة هذا الجزء أنه سيواصل المسيرة الفكرية التي بدأها كانط ، لأنه يثق في إمكانية احراز التقدم في الفلسفة كما هو الحال في العلوم وأخذ كوهين على عاتقه أيضاً أن يهتم بالمعرفة وأن يحلل ويجمع ويوضح تصورات ومبادئ العلوم المضبوطة (٣٤) .

ويظهر للقارئ أن ما جاء في مقدمة كوهين إنما هو اعلان عن مبادئ وربما تجاوزات سوف تتناول الفكر الذي دافع عنه المؤلف في كتابه الأول وتعرض لها الآن بالتفصيل :

رأى كوهين أن كانط حاول فهم العلم والثقافة باعتبارها وقائع قائمة إلا أنه فشل في فصلها عن العوامل السيكولوجية وما يتصل بهامن ظواهر (٣٥) .

والمنطق عند كوهين ليس سيكولوجيا ، وهو أيضاً ليس صورياً بحثاً لأنه يفترض دائماً وجود معطيات مصدرها الإدراك أو حق الحدس الخالص . المنطق عنده إذن ليس فكراً فارغاً ، كما أن أى حكم تقريرى لا معنى لصدقه إلا بالنسبة الى موقعه داخل نسق من القوانين الكلية تستند بدورها الى أسس منهجية صورة الفكر إذن لا تنفصل عن مضمونه ، وهذا المضمون ليس شيئاً آخر سوى

32 - «System der philosophie»

33 - «Logik der reinen Erkenntnis»

(٣٤) فيلوثنكو : مدرسة ماربورج ، ص ٢١٥ .

35 - Lewis white BECK . Neo-Kantianism , Op , cit, p470 .

(١٧)

الواقع باعتباره موضوعا للمعرفة وهدفا لها وتقدم المعرفة يعنى نمو الفكر، وهو نمو يشمل المضمون والصورة معا. ويترتب على هذا أن لاميال لفصل قوالب الفكر عن معطياته كما ارتأى كانط. ولاميال للنظر إلى الاعداد باعتبارها مادة خام تفرض من الخارج، فقد تعلم كوهين من حساب التفاضل والتكامل أن الاعداد اللامتناهية لاجود لها أساسا كمعطيات خارجية، بل هى على الأحرى من خلق الفكر.

الواقع الحقيقى إذن هو الذى يتحدد بواسطة الفكر. وعلى هذا يميل كوهين إلى رفض التقابل الكانطى بين الشئ فى ذاته (وهو الواقع الذى يبعد عن تناول فكرنا)، وبين الشئ الظاهر (الواقع المدرك). وسجة كوهين فى هذا الرفض أن التقابل يعطى الانطباع بأن هناك عالمين منفصلين فعلا أحدهما لا يتناول إليه الفكر!

ومن ثم يوافق كوهين على كل الاعتراضات التى يسوقها الفيلسوف فخته بخصوص «الشئ فى ذاته» باعتباره واقعا مطلقا، ولكنه - مع ذلك - يقترح أن يكون «الشئ فى ذاته» مجرد مثال أفلاطونى أو فكرة، مثالية، يتطلع إليها المفكر فى تصميمه على معرفة كمال الأشياء. وتكون بمثابة المبدأ المحرك للفكر.

وهنا يقترح كوهين كثيرا من المثال الأفلاطونى. وكان تلميذه كاسيرر Cassirer يقول عنه أنه من أكثر المتحمسين لفكر وفلسفة أفلاطون (٣٦).

وإذا أردنا أن نفهم أسس التجاوزات الفارقة بين كانط وكوهين

يمكننا أن نعلم النظر في عنوان الجزء الأول من (نسق الفلسفة) وهو : منطق المعرفة المجردة .

يطلق كوهين اسم منطق المعرفة المجردة على منطق الرياضيات وأيضاً الفيزياء لاستخدامها المنهج الرياضي، غير أنه يطلق نفس التسمية أيضاً على نظرية المعرفة بوجه عام .

ويرى كوهين أن التقدم الذي أحرزته الفيزياء المعاصرة والذي تجسد في سقوط النظرية الذرية إنما يعد انتصاراً للفكر المجرد . فالفيزياء قد أخذت بمنهج الرياضيات الذي أدى إلى اقتراف اللامتناهيات . وتحليل اللامتناهيات كان هو الأداة المشروعة التي استخدمتها الفيزياء الرياضية (٢٧) .

هنا نلاحظ أن كوهين يفتقر عن كانط . فالفلسفة الترانسندنتالية عنده لا تبدأ بالحدس الخالص كما أراد كانط بل تبدأ بالفكر المجرد . وهي عند كوهين لا تستند إلى الحساسية الترانسندنتالية بل هي في الأساس منطق ترانسندنتالي .

ويرى كوهين أن نقد العقل الخالص إنما يعني أن ينقد العقل نفسه بنفسه في علاقته بالحدس ، بشرط أن يتجاوز هذه المرحلة ليؤسس المنطق الخالص أو (المجرد) . وهنا يتضح أن الفكر عند كوهين لا ينبغي أن يبدأ من منطق آخر غير ذاته ، ولا يعني هذا أبداً أنه فكر منفصل عن الواقع ، فالفكر والوجود وجهان لعملة واحدة كما سبق أن قدمنا ، والمنطق الترانسندنتالي هو مؤسس الأنطولوجيا (٢٨) .

(٣٧) كوهين : منطق المعرفة البحثية ، ص ٣٣ ذكره فيلوتنكو ص ٢١٦

(٣٨) نفس المرجع ، ص ٥٨٨ - (ذكر فيلوتنكو ص ٢١٧) .

ونلاحظ أن الهوية المشتركة التي تجمع بين الفكر والوجود عند كوهين ليست هوية ساكنة بل هي ديناميكية ، إذ لا يمكننا أن نقرر بأن الوجود في الفكر أو خارج الفكر ، بل علينا أن نقرر فقط أن الوجود في متناول الفكر accessible a la pensée (٣٩) .

والوجود إذا تناوله الفكر ، علينا أن ننتظر ما يصدره عليه من أحكام . وهنا يظهر دور الحكم التركيبي في تأسيس الانطولوجيا ، فهذه الأخيرة سترد في النهاية إلى مجرد نظرية في الحكم (٤٠) .

يقول كوهين :

(إن الصورة الأساسية للوجود ، أي الصورة الأساسية للفكر ، إنما هي الصورة الأساسية للحكم) (٤١) .

وربما ظهر للبعض تقارب بين فينومينولوجيا هسرل وبين مذهب كوهين ، إلا أن كوهين يأخذ على هسرل أنه مجرد المنطق من عنصرى المبادأة والاستقلال بأن فرض عليه مضامين هي نفسها سابقة على الفكر وسابقة على المنطق ، مما يتعذر بسببه انطلاق الفكر ، الذي أشيرنا إليه آنفا .

وهكذا يتبين لنا أن كوهين ، وإن كان قد اختلف مع كانط في تفاصيل

(٣٩) هنا يظهر تأثير كوهين بالمناهج الرياضية الحديثة . فالأعداد اللامتناهية تظل هي الأخرى في متناول فكر العالم الرياضى دون أن تكون مفروضة عليه من الخارج ودون أن يكون لها أى وجود قبلى داخله .

(٤٠) نفس الموضع .

(٤١) نفس المرجع السابق ، ص ٤٧ .

(٧٠)

ودقائق المنهج إلا أنه يسير على نهجه في تمسكه بجانب « المعرفة » ، وفي محاولاته لإثراء البحث الاستعمولي بوجه عام . وهو بذلك يواصل المسيرة الفكرية التي بدأها كانط ، ويحرز تقدماً في الفلسفة كما هو الشأن بالنسبة للملوم .

وإذا جاء الخلاف بين كانط وكوهين متعلقاً بدقائق المنهج في مجال الفلسفة النظرية ، فإن الخلاف بينهما يكاد يكون جذرياً عندما يتعلق الأمر بالاخلاق .
وليس من نافلة القول أن تشير بإيجاز شديد إلى موقف كوهين ، لنبين أنه يبتعد تماماً عن كانط في تصوره للقانون الأخلاقي .

فإذا كان القانون الأخلاقي عند كانط ينبع أساساً من الفطرة الانسانية السليمة ، ويأتي صوته الأمر من الداخل ، ولا يفرض على الفرد من الخارج ، نلاحظ في مقابل هذا أن كوهين على العكس تماماً ، يشير إلى ضرورة الاهتمام بالمجتمع القائم فعلاً بما فيه من ممارسات أخلاقية وما يخضع له من قوانين دون أن يدخل ضمن عمل الفيلسوف دراسة الدوافع الإنسانية وما لدى البشر من أحاسيس وتطلعات (٤٢)

ويظهر أن هذا التصور يتعارض تماماً مع تطلعات كانط نحو مجتمع يكون فيه الإنسان مشرعاً لنفسه والآخرين في نفس الوقت ، ويعامل فيه الإنسان كغايه في ذاته لا كوسيله أبداً ، ويتطلع فيه الجميع نحو « مملكة الغايات » .

بول ناتورب : (١٨٥٤ - ١٩٢٤)

هو من أبرز مفكرى الجيل الثانى بمدرسة ماريبورج . اهتم بأحدث مظاهر

(42) Lewis BECK : «Neo-Kantianism», op. cit. p. 470

من اكتشافات في العلوم وخاصة نظرية النسبية في كتابه د الاسس المنطقية للعلوم المنصروفة ، . (٤٣) ونلاحظ أن هذا الكتاب يتعمق في المسائل المنهجية بأكثر مما رأيناه عند كوهين . فقد اقتصرت اهتمامات كوهين على نظريات رياضية وفيزيائية غدت كلاسيكية .

وقد حاول ناتورب أن يملأ الفراغ الذي تركه كوهين بين العلم كواقعة معرفية قائمة وبين الوعي الفردي الذي كونه هذه المعرفة . وإذا بحـدة يهتم بإدخال متاهج علم النفس في تفسيره لظهور هذه المعرفة ، مخالفًا بذلك لزميله كوهين . واستطاع — في علم النفس — أن يصل إلى نتائج تماثل النتائج التي وصل إليها ديلثي . (٤٤)

استهدف ناتورب أيضاً تقصير المسافة بين عالم الظواهر الموضوعي وبين الذات التي تمسك بناصية المعرفة وتحيط بالظواهر الموضوعية ، خصوصاً وأن هذه المسافة قد استطالت جداً على يد كوهين فابتعد كثيراً عن كانه واقتراب من هيجل - وقد كان هذا الأخير لا يكاد يهتم بدور الإنسان الفرد الذي ينشئ ويركب المعرفة .

ورأى ناتورب أن البحث الترانسندنتالي لا ينبغي أن يكون مجاله قاصراً على واقع المعرفة العلوية وأسسها القبلية كما هو الحال عند كوهين ، بل أن هذا البحث

(٤٣) نشر بمدينة برلين سنة ١٩١٠ .

(٤٤) وللهلم ديلثي Dilthey (١٨٣٣ - ١٩١١) . فيلسوف وعالم نفس ألماني كان يحزم بأن علم النفس هو أهم العلوم الانسانية وكان يهتم فقط بعلم النفس التجريبي .

(٧٢)

ينبغي ان يخصص مكاناً للعمل الخلاق والممارسة الاخلاقية والانتاج الجمالى .
ولكى يحقق ناتورب هدفه استعاد النظرة الكانطية الى كل من الذات العارفة
والموضوع المعروف لا باعتبارهما مستقلين عن بعضهما البعض بل على اعتبار
مايربطهما من علاقات تفاعل مستمرة .
ورأى كوهين أن العلاقة بين « الموضوعى » و « الذاتى » لا ينبغي أن تكون
علاقة تضمن بحيث يحتوى أحدهما الآخر ، أو تضاد يجعل التباعد بينهما كبيراً ،
لأنهما اتجاهاً فى المعرفة ، كلاهما يبدأ بنفس الظواهر ، وكلاهما يستخدم المنهج
الترانسندنتالى ومقولات الفكر (٤٥) .

وقد رأى البعض أن ناتورب يحرص على تحقيق التقارب بين الموضوعى
والذاتى إنما يحقق الوحدة الفكرية والمنهجية للفلسفة بوجه عام ، فقد كان
ناتورب بحق من أكثر المتحمسين للنهج بمدرسة ماربورج .
يقول ناتورب .

« لقد فهمنا من قراءتنا لكانط أن الذاتية لا تظهر إلا مع الموضوعية ، فهى
ترتبط معها بعلاقة وثيقة ، بالإضافة الى أن كليهما تنبثق عن أسس لا نقول أنها
موضوعية أو ذاتية لأنها تتجاوز هذا الاختلاف » . (٤٦)

وننتقل الى كاسيرر .

ارنست كاسيرر : (١٨٧٤ - ١٩٤٥)

هو آخر الثلاثة الكبار الذين اشتهرت بهم مدرسة ماربورج . كانت ابحاثه

(45) philonenko, L'Ecole de Marbourg , op. cit p.218

(46) p. Natorp, philosophische Systematik , p.337

(ذكره فيلوتنكو ص ٢٢٠)

في فلسفة العلوم مكتملة للاتجاه الذي سارت فيه مدرسة ماربورج . وربما كانت مؤلفاته هي أكثر مؤلفات هذه المدرسة ثراء .

فيما يختص بالمنهج كان كاسيرر أكثر إخلاصاً للعالم كوهين منه لثأورب وإذا كان ثأورب قد وسع دائرة البحث الترانسندنتالي بحيث تعدى نطاق المعرفة العلمية القائمة الى ممارسات أخلاقية وجمالية يمكنها أن تؤكد المنهج الترانسندنتالي وتدعمه، فإن كاسيرر قد انطلق الى ما هو أبعد من ذلك حين اقترح أن يصبح نقد العقل نقداً للثقافة بمختلف جوانبها ، أو أن يصبح نقد الثقافة بديلاً لنقد العقل (٤٧) .

يقول كاسيرر في مستهل كتابه ، وفلسفة الصور الرمزية ، :
ولأنه لا ينبغي أن يقتصر البحث على العلوم باعتبارها وقائع معرفية ، بل ينبغي النظر في مختلف مظاهر الانتاج الثقافي الروحي مثل اللغة والاسطورة والدين . وهي رغم ما بينها من تباين تدخل ضمن اشكالية واحدة... (٤٨)

وفي تبرير نقد الثقافة يقول كاسيرر :

ان نقد الثقافة انما يستهدف التذليل على أن المضمون الثقافي يتجاوز نطاق الجزئي والمفرد ، وذلك لأنه مؤسس في اطار مبدأ ضروري عالمي موحد ، مما يدل على أن ورائه عملاً أصيلاً للنفس . ولاشك ان في هذا البحث تدعياً للمثالية : اذ طالما اقتصر التفكير الفلسفي على مجرد تحليل لصور المعرفة الخالصة ، طالما ظل الباب مفتوحاً أمام ادعاءات الواقعيين وأصحاب الفهم الساذج للعالم (٤٩) .

(٤٧) نلاحظ أن الثقافة هنا تشمل اللغة والفن والاسطورة والدين وفن الحكم.

(٤٨) فيلونكو : مدرسة ماربورج ، ص ٢٢١ .

(49) E. CASSIRER, philosophie der symbolischen Formen, p.11

(ذكره فيلونكو ص ٢٢١)

وقد اعترف كاسير بأنه اكتشف النموذج نقد الثقافة في كتاب فينومينولوجيا الروح، للفيلسوف هيجل .

يقول :

إن هيجل قد أدرك بعمق ضرورة فهم النفس باعتبارها كلا ملموسا ، وذلك بأن تتبعها في كل ما ينبثق عنها من مظاهر (٥٠) .

وكان كاسير قد اشتهر بتناوله لموضوع الرموز والإشارات وذلك في دراسة هامة قدمها في كتابه سالف الذكر فلسفة الصور الرمزية. ونحن نعرف أن الرموز والإشارات إنما تقدم للفكر وسائل ظهوره وتقدمه . والرمز ليس حجابا عارضا للفكر ، إنه أدواته الهامة والضرورية ، (٥١) .

والعلاقة الوثيقة بين الفكر والرمز ليست في حاجة إلى تأكيد ، وذلك لأن العمل العقلي الذي ينحصر في تحديد مضمون معين على مستوى الفكر إنما يرتبط بالفعل الذي يشبه هذا المضمون في إشارة ترمز إليه « (٥٢) » .

ونظرا لتأكيد العلاقة الوثيقة بين الفكر والرمز في فلسفة للصور الرمزية ، فإننا نتساءل مع ذلك عن موقف هذه الفلسفة من الحدس الخالص ، وهو مصطلح عزيز لدى الفيلسوف كانط :

ومن المعروف أن الحدس الخالص هو الإدراك المباشر الذي لا يحتاج إلى استدلال أو وساطة . وهنا يعترف كاسير بأن « حقيقة الحياة لا تتكشف إلا من

50 - Ibid, p. 15.

15 - Ibid, p. 18.

25 - Ibid.

خلال الاتصال المباشر والرؤية الخالصة . ولكن ، ألا تقف الرموز (ابتداء من الصور الاسطورية وحتى الرموز الرياضية) حائلا دون تحقق هذه الرؤية المباشرة؟ هنا يعالج كاسيرر هذه المسألة بأن يعيد صياغتها في أسلوب فكاهي على النحو التالي :

يبدو أن علينا أن نختار بين حياة مباشرة وصامتة وبين أخرى تلمسها
الرموز (٥٣)

وقد جاءت اجابة كاسيرر على هذه التساؤلات معلنة عن نقطة تحول في فكر مدرسة ماربورج على النحو التالي :

رأى كاسيرر أن الحياة تعبر عن ذاتها من خلال التفكير الرمزي ، كما رأى أن انكار الصور الرمزية إنما هو هدم للصور الروحية التي تظهر فيها حقيقة الحياة (٥٤) .

وهكذا يظهر أن الصور الرمزية لاغنى عنها وأن الحدس الخالص لا وجود له لأنه مباشرة سلبية لا تكشف عن حقيقة الحياة، فهذه الأخيرة لا تكشف حقيقتها إلا بالعمل . يقول كاسيرر :

«إن أسعى حقيقة موضوعية تكتشفها النفس إنما هي صورة فعلها ذاته . فهي في مجموع ما تقوم به من عمليات ، وفي معرفتها للقواعد النوعية التي تتبعها تلك العمليات ، وفي ادراكها للانسجام الذي يرد هذه القواعد النوعية الى الوحدة وحدة العمل وتفرد الحل ، في خلال هذا كله ، نجد أن النفس تحدد ذاتها كما

53 — Ibid, pp.48 - 49 .

54 — Ibid, p. 51.

تحدث الواقع . أما السؤال عن الشيء في ذاته أو الواقع المطلق الذي يمكن وراء تلك الوظائف النفسية ، فإنه لم يعد من الممكن أن تجيب عليه النفس الآن ، بالإضافة الى أنها تنظر اليه على أنه سؤال أسى وضعه ،، (٥٥) *Mal posée*

وقبل أن نتحدث عن تصور كاسيرر للمنطق ، وهو ما تناوله في العديد من كتاباته ، نود أن نشير أولاً إلى بحث له يتصل بهذا الموضوع كان بعنوان ، مفهوم الجوهر ومفهوم الوظيفة (٥٦) . ونحن نعلم أن الجوهر ، كان منذ القدم هو المحور الذي دارت حوله جميع نظريات الميتافيزيقا . ولذا فرق المنطق القديم بين شيء ، هو موضوع ، ، وصفات هي محمولات ، في قضايا . وقد بين كاسيرر أن النظرة العلمية الحديثة تتجاوز تماماً هذا التصور . غير أنه في بحث لاحق عن (الحتمية والاحتمال) (٥٧) يعترف بأن كتاباته هو وزملائه عن (مفهوم الجوهر ومفهوم الوظيفة) قد بنيت في معظمها وفق تصور علمي للعالم لم يعد يتطابق مع الأبحاث العلمية الجديدة . وهو يؤكد — مع ذلك إمكانية التأقلم مع هذه الأبحاث .

وما يجدر ذكره بهذا الصدد أن كتاب الحتمية والاحتمال ، هذا قد أعيد طبعه مع بحث آخر لكاسيرر عن أينشتاين ونظرية النسبية ، حاول فيه التوفيق بين النظرة المثالية الترانسندنتالية عند كانط وبين المبادئ العلمية الجديدة وظهر البحثان في كتاب موحد بعنوان ، في الفيزياء الحديثة ، (٥٨) .

5 — Ibid, p. 48.

٥٦ - فياونكلو ، مدرسة ماربورج ، ص ٢٠٧

٥٧ - إيفيس المرجع ، ص ٢٠٨

58— E. CASSIRER : "Zur Modernen Physik" Oxford, 1957.

وإذا انتقلنا أخيراً إلى المنطق ، فإننا نرى أنه على حين أراده كوهين قاصراً على منطق ارياضيات والفيزياء لاستخدامها منهج الرياضه ، نجد كاسيرر على العكس يجعل مجال المنطق أكثر اتساعاً ، فهو عنده يشمل العلوم الإنسانية أيضاً . وليس معنى هـ —ذا أن كاسيرر أراد أن يطبق منطق العلوم الطبيعية على أرض غريبة ، بل إنه أراد فقط أن يكشف عن البنية المنطقية لهذه الأرض مما قد يساعد في توضيح مفاهيم المنطق بوجه عام . يقول :

، إن مقولات المنطق لا تتضح إذا اقتصرنا على دراستها وتحليلها داخل مجالاتها النوعية فقط . وهي من الممكن أن تصل إلى أقصى درجة من الجلاء والوضوح إذا قارناها بمقولات تنسب إلى مجالات فكرية أخرى واتمات أخرى من الفكر ، وعلى وجه الخصوص مقولات الفكر الأسطوري ، . (٥٩)

وفي ختام حديثنا عن كاسيرر نود أن نكرر ما تردد في كتاباته من أن فلسفة الصور الرمزية ليست ميتافيزيقا بل هي فينومينولوجيا والمعرفة ، وكلمة معرفه هنا يتسع مدلولها ليشمل ليس فقط الفهم العلمى أو التعريف النظرى بل أى نشاط روحى يستهدف فهم العالم من جميع جوانبه (٦٠) .

وهكذا يظهر لنا أن فلسفة الصور الرمزية كانت فينومينولوجيا مفتوحة على عكس فينومينولوجيا هيغل التى كان المنطق هو مدخلها الوحيد فجاءت معرفة مطلقة ومنطقية على ذاتها . ويظهر لنا أيضاً أن كاسيرر لم يؤسس نسفاً فلسفياً بالمعنى التقليدى ، وإنما جاء بفكر جديد ، يهدف لآى فلسفة مستقبلية للثقافة ، (٦١)

59— E. CASSIRER: "Wesen Und Wirkung des Symbolsbegriffs"
Oxford, 1956. p. 11 ذكره فيلو نذكره ص ٢٢٥

60—Ibid, p.208.

61— Ibid, p. 229.

مدرسة هيدلبرج

يطلق اسم مدرسة هيدلبرج على مجموعة نشطة من مفكرى الكانطية الجديدة ، ظهرت وتعرعت بمدينة هيدلبرج بجنوب غرب المانيا ، وانتسبت الى جامعتها ، وبرز من ممثليها أسماء ويلهلم وندلباند ، وهينريخ ريكرت ، وإميل لاسك . ولم يقتصر نشاط المدرسة على جامعة هيدلبرج ، بل تعداها إلى إقليم ، بادن ، كله في جنوب غرب المانيا ، حتى أنها عرفت أحيانا باسم مدرسة بادن ، BADEN أو المدرسة الكانطية الجديدة لجنوب غرب المانيا .

وعلى الرغم من أن مدرسة هيدلبرج كانت معاصرة لما ربورج إلا أن هذه الأخيرة قد حظيت باهتمام الباحثين والنقاد الى درجة لم تحظ بها الأولى . فلم يظهر حتى الآن - فيما أعلم - أى بحث مستقل عن فكر مدرسة هيدلبرج وما قدمته من عطاء . كما أنه لم يترجم الى اللغات الأوروبية أى عمل من أعمالها . ومع ذلك سنحاول أن نكون مختصراً عاماً عن اهتمامات هذه المدرسة وأساسيات فكرها من خلال ما كتب عن ممثليها ضمناً في مقالات متناثرة .

ويلهلم وندلباند : (١٨٤٨ - ١٩١٥)

كان من أكثر المتحمسين للفيلسوف كانط ولرغبته في إحداث تقدم في الفلسفة مماثل لتقدم العلوم . وهو صاحب التساؤل الشهير :

كيف يتسنى لنا أن يكون فهمنا لكانط دقيقاً بحيث نجرؤ على تجاوزه ؟

وقد اشتهر وندلباند بتجليله لمفهوم « الحكم » : كل معرفة تكتمل بصيغتها

• إميل لاسك : لم ترد إشارة إلى فكره فيما لدينا من مراجع .

لاحكام . وكل حكم يتضمن نفيًا أو إثباتًا . وهذا يعنى أن كل معرفة تشتمل على فعل للصياغة ، هو الذى يحدد الإثبات أو النفى . غير أن الإثبات أو النفى لا يفصحان عن مواقف معينة تجاه الواقع الموضوعى ، بل هما يتضمنان فقط إشارة الى تقويم ، هذا الواقع والتقويم هو ، التزام ، من قبل المفكر أو العالم حيال العالم الموضوعى . وهكذا يظهر أن الفلسفة قد توصلت الى نقطة حاسمة بكشفها لمفهوم ، الالتزام ، أو ، التقويم ، كضرورة أساسية فى كل معرفة . ويرى ريندلاند أن هذا الكشف هو كشف عن ، قانون ، المعرفة Norme (٦٢) ويقول :
الحكم يكون صادقاً لا بمضاهاته بشئ فى ذاته ، بل لأن هناك التزاماً بمحتمة التجربة العملية هو الذى يرجح تصديق الحكم على تكذيبه ، (٦٣)

وهكذا يظهر نمط جديد فى البحث تختص به الفلسفة فى مجال المعرفة عند الكانطيين الجدد . لقد دردت الفلسفة لأول مرة الى مجرد نظرية فى القيم -
Théorie de Valeur

موضوع الفلسفة إذن هو الحكم المتضمن فى كل معرفة . وهو يتحدد بالعلاقة بالقيم التى تزعم لنفسها مشروعية مطلقة . وإذا كان هذا هو حال الفلسفة ، فكيف يمكنها إذن أن تتناول موضوعها ؟ لأنها باعتبارها فلسفة نقدية لا يدخل فى اختصاصها أن تصف أو أن تشرح الاحكام المتضمنة فى المعرفة ، لأن عملها يقتصر على فحص المزايع المتصلة بالقيم الكلية إن وجدت . فهى - كما يقول ريندلاند :- ، ، العلم الذى يفحص مبادئ الاحكام المطلقة ،، (٦٤)

62 — Christoph WILD: " L'Héritage de kant", op. cit, p. 258.

63 — Lewis BECK : "Neo-Kantianism", op. cit, p. 472.

64 — C. WILD : op. cit, p. 258.

إن مجموع المبادئ التي تستند إليها الأحكام هو ما يطلق عليه ويندلاند اسم
، الوعي الخالص البسيط ، . ووظيفة الفلسفة هي دراسة هـ . ذا الوعي بهدف
نميتها وأيضاً السمو بنسق القيم الذي هو نسق العقل . وفي هـ . ذا لا يتحدد
، ويندلاند ، كثيراً من كائط . (٦٥)

هل يمكن للفلسفة النقدية أن تكشف لنا عن قانون النقد ذاته ؟ وبعبارة
أخرى ، هل يمكن للفلسفة التي تكشف عن أسس ودعامة المعرفة أن تحدثنا عن
الدعامة التي تستند إليها هي ؟

إن الكانطية الجديدة ، وقد راجعها هذا التساؤل ، كادت تنزلق في متاهات
، المثالية الألمانية ، . (٦٦) وهي الفلسفة التي انطلقت لسد الثغرة التي فرضها
نفس التساؤل المنبثق عن الفلسفة النقدية .

وعلى الرغم من هذه المشكلة ، فإن الكانطية الجديدة قد انطلقت في مجال
النظرية العلمية .

ففي مجال علم التاريخ ، نلاحظ أن مدرسة هيدلبرج قد كرست جهودها
للكشف عن البنية المنطقية للمعرفة التاريخية :

إن منطق علوم التاريخ يؤكد أن منهجها لا يقوم على السرد الموضوعي للأحداث
أو للواقع التاريخي . ذلك لأنه من المستحيل أن نصف بموضوعية كاملة أية
واقعة تاريخية خصوصاً وأن تكثر جوانبها لاتستوعبه قدرة أى ملاحظ . ومن

65 — Ibid.

٦٦ . - نراجع بهذا الصدد ما جاء عن كوهين . ونلاحظ أن فكره كاد
يتأرجح بين مثالية فichte وبين الاتجاهات الوضعية .

هنا كان سعى المؤرخ الى وضع مبادئ للاختيار من بين هذه الكثرة .
وفد أراد ويندلباوند أن يكشف في قلب الفكر الطبيعي العلمي عن المبادئ التي
تخضع لها المعرفة التاريخية .

ففى مقال كتبه بمدينة ستراسبورج بعنوان : التاريخ وعلوم الطبيعة، يقول :
، إن العلوم التجريبية فى معرفتها للواقع إنما تهتم بالعام الذى يظهر فى
صورة قانون طبيعى ، أو الفردى الذى يتحدد من زاوية تاريخية معينة . ففى
إذن تهتم بالصورة العامة لواقع يتصف بالثبات ، كما تهتم بالمضمون الذى يتحدد
فى أفراد الواقع ويتميز فيه كل فرد عن الآخر . والعلوم التى تهتم بالكشف
عن الصور العامة هى علوم تبحث عن قوانين ، أما النوع الثانى من العلوم ، ففى
التي تهتم بالاحداث المفردة . الأولى تنصب على مايتصف بالدوام ، والثانية
تهتم بما حدث لمرة واحدة . الأولى باحثة عن قوانين *Nomothétique*
والثانية تصف الحالات الفردية *Idiographique* (٦٧)

ويجدر بنا - حتى يتضح هذا النص - أن نكشف عن موقف ريكتر من
هذه المسألة ، وهو زميل ويندلباوند فى مدرسة هيدلبرج .

هينريخ ويكرت : (١٨٦٣ - ١٩٣٦)

هو أستاذ سابق فى جامعة فريبورج *Freiburg* ، وخليفة ويندلباوند فى
مدرسة هيدلبرج . كتب مقالا شهيرا بعنوان : (حدود التكوين الطبيعى العلمى
للافكار) ، وبفضل هذا الكتاب أمكن فاسفيا تبرير مشروعية واستقلال (علوم

(الروح) (٦٨) التى ازدهرت فى القرن التاسع عشر .

وفى ما يختص بعلاقة التاريخ بعلوم الطبيعة ، وهو الموضوع الذى بدأه ويندلبناند ، فقد أشار ريكتر إلى التمايز بين منهجين أحدهما يرنو إلى التعميم والآخر ينشد التفرد من ناحية اهتمام العالم أو عدم اهتمامه ببعض جوانب الواقع .

فبالنسبة للعالم الطبيعى كان الكشف عن القانون هو المهم ، ومن ثم كان اهتمامه بالجوانب العامة فى الواقع . أما بالنسبة للمؤرخ فإن اتجاهه ينسحب أساساً نحو تفرد الحدث التاريخى وما تميز به واقعة تاريخية محددة عن أخرى . ولكن فى حين أن الباحث عن الجوانب العامة فى الواقع قد تحدت لديه طرائق التجريد وأصبح بإمكانه تمثيل القانون العام واستخراجه بين العديد من الفروض القابلة للتحقق ، نجد الباحث فى علوم التاريخ - على العكس - لا يتوافر لديه مبدأ الاختيار . ومن ثم وجب الكشف عن أساس يستند إليه فى ترجيح الاستفادة من مجموعة من الأحداث المفردة دون أخرى . إن هذا الأساس يكمن فى كون التاريخ يحول الواقع التاريخى إلى قيم ثقافية عامة مثل الدولة والفن والدين والعدل الاجتماعى . وحيث أن موضوع علم التاريخ لا يتحدد أو يظهر إلا بعلاقة القيم هذه ، لذا كانت هذه العلاقة هى المكونة لبنية المعرفة التاريخية .

إن الكشف عن هذا المبدأ المكون لبنية المعرفة التاريخية لا يفيد فقط فى التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم التاريخية ، بل إنه يقدم أساساً لتصور فلسفة التاريخ .

إن البنية المنطقية للمعرفة التاريخية هي نقطة الانطلاق إذن لفلسفة التاريخ .
وبناء على هذه الأبحاث المنطقية المنصبة على التنظير في العلوم ، طابعت مدرسة
هيدلبرج بفلسفة التاريخ هي فلسفة للقيم العامة للعقل (٦٩) .

وهكذا نلاحظ أن ريكرت كان مكتملاً لسلفه ، ويندلباند ، فيما يختص بالتاريخ
وعلاقة القيم . وقد كان مكتملاً له أيضاً في تصوره لنظرية والحكم ، كما سنرى :
لقد أخذ ريكرت عن مؤسس مدرسة هيدلبرج أفكاراً تتصل بالمعرفة ونظرية الحكم
ثم أكملها في ضوء الروح العامة للاتجاه الكانطي الجديد . ففي سنة ١٨٩٢ أصدر
كتاباً بعنوان : موضوع المعرفة ، أعقبه بعنوان تحتى هو « مدخل إلى الفلسفة
الترانسندنتالية » (٧٠) . وقد أشار ريكرت في هذا الكتاب إلى « معيار الحقيقة في
المعرفة » وإلى الأساس المكون لهذا المعيار . ثم ينتقد جميع النظريات التي تعتبر
محك الحقيقة كامناً في موضوع المعرفة أو متوقفاً على الذات العارفة ، وذلك
أخذاً بنظرية الالتزام . فقانون المعرفة لا بد وأن ينبثق عن التزام معين ، ويكون
الإعتراف بهذا الالتزام هو المؤسس للمعرفة الحققة .

**La norme de la Connaissance doit se rechercher dans un devoir
dont la reconnaissance fonde la vraie Connaissance (71) .**

وإذا كان الحكم هو صورة من صور التقويم ، فإن الحقيقة هي القيمة التي
يسعى الحكم إلى تأكيدها .

69 — Ibid, p. 267.

70 — Ibid, p. 264

71 — Ibid, p. 258.

وتنصب الأحكام على صنفين من الموضوعات (أو نمطين من أنماط الوجود) :

النمط الأول هو موضوعات العالم المحسوس التي تدخل في نطاق العلم التجريبي ويتفق ريكرت مع كل ما أورده كانط بخصوص معرفة هذه الموضوعات .

النمط الثاني يشتمل على موضوعات معقولة غير محسوسة . وهي لا تخضع للادراك بل تعرف عن طريق ملكة الفهم Verstand وهذه الموضوعات هي عند ريكرت موضوعات الثقافة . ومثالها : (التاريخ والفن والأخلاق والنظم) .

وعلى الرغم من أن موضوعات هذا النمط لا ترد إلى الحواس ولا تخضع لمقولات الطبيعة إلا أنها ليست موضوعات ميتافيزيقية لأنها تتداخل مع التجربة وتلتقي ما أسماه هيجل الروح الموضوعية .

غير أن موضوعات الثقافة وموضوعات العالم المحسوس في حاجة إلى ذات مدركة وهذه الذات يطلق عليها كانط اسم الذات الترانسندنتالية . وهي عند هيجل الروح الذاتية وهي ثالث أنماط الوجود عند ريكرت يضاف إليها نمط رابع هو عالم الميتافيزيقا الذي جعل منه كانط موضوعا للإيمان ويوافق عليه ريكرت (٧٢) .

نلاحظ أن موضوعات النمط الثاني وهي تشمل الأخلاق والفن والنظم والتاريخ تحتل مرتبة متوسطة بين المحسوسات وموضوعات الميتافيزيقا . وهنا يظهر (التقارب) بين العمل والنظرى على غير ما عهدناه عند كانط . إذ يقوم

(٨٥)

العقل العمل بدرر التقويم في مجال المعرفة بعد أن أصبح بعداً جديداً لاغنى عنه في إصدار الاحكام . كما نلاحظ أيضاً أن ريكتر يوسع رقعة التجربة الكائناتية فيجعلها تشمل التاريخ إلى جانب الطبيعة . وهنا يظهر تأثير ريكتر بمفاهيم فلسفة هيجل وفخته ولكن داخل الاطار العام الذي رسمه كانط .

الخاتمة

يتأكد للقارىء - من خلال متابعتة لهذا البحث - أن البناء الفكرى الذى خلفه كانط كان شامخا وعظيما .

فقد ثبت أن أصحاب المثالية الألمانية الذين خرجوا على الفلسفة النقدية ، بدأوا هم أنفسهم من حيث انتهى كانط .

ويكفى أنه تحقق ماسبق أن أعلنه كانط من أن الفلسفة بإمكانها أن تحرز تقدما ملموسا يحاكي التقدم الذى أحرزته العلوم . فالكانطية الجديدة تنتقل من نقد العقل إلى نقد الثقافة ، كما أنها تكشف عن البنية المنطقية للمعرفة التاريخية .

وإذا كانت كتابات الكانطيين الجدد قد تأخر انتشارها بسبب ظروف وملايسات خاصة ، فإنه لا بد من الاعتراف بأن فترة الكمون هذه هى التى أثمرت فيما بعد ، بكل تأكيد ، عند المعاصرين ابتداء من الهيكلية الإيطالية التى ظهرت عند كروتشى ، وحتى أنطولوجيا هيدجر ، وأخيرأ لدى البنيويين .

فكانط هو ديفاسوف الثقافة الحديثة ، بحق ، كما قال ريكتر ، لأنه دعم بفكره مفاهيم الأخلاق والسياسة والدين والفن .

وكانط هو الفيلسوف الذى لا يمكن تجاوزه .

وفى هذا المعنى يقول ليبمان صاحب شعار (العودة إلى كانط) :

إنك بإمكانك أن تفلسف مع كانط ، أو ضد كانط ، ولكنك لايمكن أن تفلسف بدون كانط .

مراجع البحث

- ١ — أوفى شولتز : ، كانط ، ، (ترجمة أسعد رزوق ، المؤسسة العربية للنشر ، بيروت ، ١٩٧٥) .
- 2 — BECK Lewis White : "Neo-Kantianism" , in (Encyclopedia of philosophy, London 1967).
- 3 — DUSSORT H. : "L'Ecole de Marbourg" , paris, 1963.
- 4 — PHILONENKO Alexis : "L'Ecole de Marbourg" , in (La Philosophie du Monde Scientifique et Industriel, Hachette, 1973)
- 5 — SARTRE J.P. : "Critique de la Raison Dialectique" , (Gallimard, 1960).
- 6 — WILD Christoph : "L'Héritage de Kant" , in (Bilan de la Théologie du XX Siècle, Casterman, Paris 1970)
- 7 — "Vocabulaire de la Philosophie" , Seghers 1975.
- 8 — "A Dictionary of Philosophy" , Moscow, 1967.

(٨٩)

• كما أن البذرة المختفية تحت الأرض هي التي أعطت كل صفات
الشجرة النامية فوق السطح ، كذلك فإن شجرة الحياة البشرية تنبثق عن
إحساس متفرد وانفعال قوى تجاه الحياة .

[أورتيغا إيخاست]

الأعمال الكاملة ، المجلد الثاني ، ص ٣٧٤

(٩١)

محتويات البحث :

- خوسيه أورتيجا إي جاست : (حياته وكتاباتة وعصره) .
- العقلانية الحيوية : (أهدافها ومباحثها) .
- فلسفة الظواهر وموقف العقلانية الحيوية منها .
- الوجودية وموقف العقلانية الحيوية منها .
- تقويم وتعقيب .
- المراجع .

خوسيه أورتيجا إي كاست ١٨٨٣ - ١٩٥٥ م حياته وكتابات وعصره

هو فيلسوف وكاتب إسباني ، ولد بمدينة مدريد في أسرة موسرة . وكان والده مديراً لإحدى جرائد المعارضة وهي المعروفة باسم « المحاييد »
: El Imparcial

تعلم في مدارس اليسوعيين بالقرب من مدينة مالقة Malaga على الساحل الجنوبي لإسبانيا ، غير أنه تنكر للعقيدة الكاثوليكية تدريجياً بسبب تعاطفه مع اتجاهات التحديث الديني وخصوصاً بسبب قراءته لكتابات المستشرق رينان .
بدأ دراساته الجامعية في القانون والفلسفة بجامعة ديوستو Deusto في مدينة بيلباو Bilbao على خليج بسكاي في أقصى الشمال الإسباني ، ثم أكمل هذه الدراسات بجامعة مدريد سنة ١٩٠٢ .

في سنة ١٩٠٣ تعرف على موقف الحركة الفكرية في إسبانيا أونانومو (١) ، وهو أول من أثار الإهتمام بضرورة الفكر الفلسفي . فمن المعروف أن الفكر الإسباني كان - مع بدايات القرن العشرين - يفتقر إلى المهتمين بالفلسفة ، وكان من المتعمذين العثور على قراء لامعات السكتب الفلسفية حتى من بين أساتذة الجامعات (٢) .

(1) Miguel de Unanuno (1864-1936).

ولد في بيلباو ، وأشتهر بقالاته التي تعالج مشكلات عصره .

(2) Alain GUY: « Ortega YGASSET », (Seghers, 1969), P. 5.

وفي سنة ١٩٠٤ حصل أورتيجا على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة مدريد . ثم قام برحلات علمية - على مدى خمس سنوات - أمضاها بالجامعات الألمانية في برلين وليفزج وماربورج . وفي جامعة ماربورج التقى بهيرمان كوهين أحد كبار الكانطيين الجدد وتلذذ عليه .

تزوج في سنة ١٩١٠ ، ثم أصبح أباً لغلامين وغلامة . وكان قد عين في نفس السنة أستاذاً للبيثافيزيقا بجامعة مدريد ، التي استمر بها حتى اندلاع الحرب الأهلية في أسبانيا سنة ١٩٣٦ .

وخلال ممارسة أورتيجا لعمله بالجامعة ، كانت له إهتمامات سياسية وصحفية . ففي سنة ١٩١٥ اشترك في تأسيس مجلة « أسبانيا » ، وفي سنة ١٩١٧ أسس جريدة « الشمس » ، El Sol ، وهي من أكثر الجرائد إنتشاراً هناك وكان في تحريره للمقالات الفلسفية مماثلاً لجان لأكروا المحرر الفلسفي لجريدة ليونند الفرنسية الشهيرة .

وقد استهدف أورتيجا في مقالاته تغيير أنماط الفكر السائد في المجتمع الأسباني وإرساء قواعد الفكر المتحرر ، ولتحقيق هذا الهدف سلك العديد من الطرق . وعندما أسس مجلة « الغرب » ، في سنة ١٩٢٢ (٣) ، حاول من خلالها أن يقرب الفكر الغربي (والألماني على وجه الخصوص) إلى نفوس الأسبان . فكتب عن برنتانو وهسرل وكيرك جارد وراسل وشيلر وغيرهم . وبالإضافة إلى كتابة المقالات الفلسفية كان أورتيجا يعقد الندوات ويلقى المحاضرات العامة

« La Revista de Occidente » (3)

استمرت هذه المجلة في الظهور حتى يوليو سنة ١٩٣٦ ، ثم توقفت عن الظهور إلى أن أمسك أحد أبناء أورتيجا بإدارتها من جديد لإبتداء من سنة ١٩٦١ .

ويُنزل إلى رجل الشارع ويخاطبه حتى لقب بالمصارع Torero . ولم يمكن مصارعاً للشيران بالمعنى الذى يفهم من الكلمة الاسبانية ، بل مصارعاً لللافكار بطبيعة الحال .

وأشتهر أورتيجا بمعارضته للحكم الدكتاتورى فى أسبانيا من سنة ١٩٢٢ إلى سنة ١٩٣٠ . فقد أوقف نشاطه بالجامعة لمدة أشهر ١٩٢٩ احتجاجاً على سياسة بريمو دى ريفيرا رئيس وزراء أسبانيا . وكان له دور فى إقصاء الملك ألفونسو الثالث عشر ثم إعلان الجمهورية سنة ١٩٣١ .

وبعد اندلاع الحرب الأهلية فى أسبانيا سنة ١٩٣٦ اضطر أورتيجا للجوء إلى فرنسا ثم الأرجنتين وأخيراً لجأ للبرتغال . وبمجرد عودته إلى مدريد سنة ١٩٤٨ أسس هناك معهداً للدراسات الإنسانية . ولإبتداء من هذا التاريخ وحتى وفاته سنة ١٩٥٥ اعترف بريادته للفكر الاسبانى . فقد كان قوة فكرية لم تشهد لها أسبانيا منذ أكثر من ثلاثة قرون .

هكذا يظهر أن حياة أورتيجا كانت محاولة بالنشاط الفكرى والسياسى . ولا يكن فى هذا كله يستهدف مصلحة شخصية لأن بغيته الأولى هى إصلاح المجتمع ففى يوليو سنة ١٩٣١ رفض منصباً سياسياً مرموفاً وقال أنه يفضل أن يظل رئيساً للسكرتارية فى وزارة الحقيقة (١) .

وبهدف الكشف عن الحقيقة ، كان أورتيجا يعلم مواطنيه دقة التفكير والتعمق فيه ، كما أدخل مفهوم النظام فى الكتابات الفلسفية لأول مرة فى أسبانيا . وبذل

(٤) NEIL MCINNES : « ORTEGA YGASSET, José », in Encyclopedia of philosophy, London, 1967.

جهداً خارقاً في مواجهة المقارمين للتجديد ، وفي هذا يقول : « أنه كان يعلم الفلسفة في مجتمع يقاوم الفكر المتحرر . وكان مثله كالفيس الذي يبشر بالهدى في قوم درجوا على عبادة الأوثان » (٥) . ويهدف الكشف عن الحقيقة أيضاً عمل أورتيجا على إحداث نهضة فكرية توفظ أسبانيا من سبات فكري وعقلي طويل .

وقد نشط أورتيجا في التأليف ، وكتب في مجالات متعددة . وكانت معظم كتاباته في صورة: أبحاث ومقالات نشرت في الجرائد اليومية أو في المجلات المتخصصة . أما كتاباته الفلسفية ، فقد كانت قليلة بالنسبة لكم إنتاجه الفكري في مجموعة ، بيد أن ما تركه من أثر قوي في الفلسفة الأسبانية إنما جاء عن طريق محاضراته وتعليمه (٦) .

وقد تميز أورتيجا بسحر بيانه ، ودقة تعبيره ، وعمق تفكيره . وقلما وجد من ينافسه في صديق مقولته وقوة تأثيره (٧) . فهو ريب النثر الإسباني بلامنازع ، ومع ذلك ، فهو لا يتكشف للقارئ السطحي : « فمثل كتاباته كمثل جبال الثلج التي لا تكشف إلا عن عشر حقيقتها » (٨) . أما أسلوبه الفلسفي ، فإنه تميز

(٥) ORTEGA Y GASSET : « Las Obras Completas » (Ed. de la Revista de Occidente, 1962.) I, p. 311...

وسنشير إلى هذا المرجع كلما دعت الحاجة بالحرفين O. C. بالإضافة إلى

رقم المجلد .

(٦) NEIL MCINNES, Op Cit.

(٧) Ibid.

(٨) Julià Marià : « Ortega Y gasset », (Madrid, 1960), p. 253.

بالإبداع لأنه يلتقى العبارات وينتج المصطلحات الجديدة ، ويلتقى أنسب المورادفات للمصطلحات الفلسفية الحديثة التي تختلف عنها اللغة الأسبانية .

وقد لا يتسع المجال هنا للحديث عن كل مؤلفات أورتيجا وآثاره خصوصاً وأن الحديث عنها سيأتي في سياق البحث ، ويكفى أن نقرر بهذا الصدد أنها اشتملت مجالات متعددة . وإذا استثنينا كتاباته السياسية فإن مجموع ما طبع من أعماله - في تسعة مجلدات - بلغ خمس آلاف وخمسمائة صفحة (٩) .

وإذا كان أورتيجا قد خصص جزءاً كبيراً من اهتماماته المشكلات المحلية الأسبانية ، فإنه قد اشتهر مع ذلك في عداد الفلاسفة المعاصرين بمذهب الذي يربط بين العقل الحيوى والتاريخى كما يربط بين الفكر النظرى والواقع المعاش . وهو بهذا يتجاوز المشكلات المحلية ليصبح فيلسوفاً عالمياً لا يقل فى تأثيره عن نيتشه أو بندتو كروتشى (١٠) أو سارتر . وسنرى أن العقلانية الحيوية ، عند أورتيجا إيجاست هى المذهب الذى يشق لنفسه طريقاً فكرياً جديداً يختلف عن المذاهب المثالية التصورية ، والعالية المتطرفة ، والوجودية المناهضة للعقل . كما سنرى أن أورتيجا يصلح بين الاتجاهات العقلانية والحيوية ولكن على غير طريقة برجسون .

(٩) Alain GUY, op. cit., p. 177 .

(١٠) GROCE, Benedetto (1866 — 1952) .

فلميسوف إيطالى ، استفاد من متابعته لأبحاث الكانطيين الجدد ، اشتهر بكتاباته فى فلسفة الجمال ، وكان له تأثير قوى على الفكر الأدبى والفنى الإيطالى .

العقلانية الحيوية

اهدافها ومباحثها

و كان لهذا الحدث جلاله وعظمته ، كما كان له صدى ودوى هائل . فقد عاش
الكون لأول مرة بين أفراح وأزراح ، وآمال وآلام . وامتألت أركانه ضياء
وأصبح لأشياءه مذاقاً ، وانبثقت عنها روائح وطعوم ... وعلى الجملة ؛ عندما
ظهر الإنسان بدأت الحياة الكونية ، (١) .

جاءت هذه العبارة في تقديم ما أسماه أورتيجا بـ « المشكلة الإنسانية » ، ومنها
يتضح التأكيد على أن آدم هو أول الكائنات التي وعيت أنها تعيش . ففي حين أن
جميع النباتات والحيوانات عاشت ونمت في هذا الكون قبل الإنسان إلا أنه
مجرد ظهور الإنسان بدأت الحياة مع بداية الوعي بالأبعاد الكونية المختلفة .

و الإنسان يحمل في داخله مشكلة سأوية بطولية . وكل أنماط نشاطه
ليست سوى وظائف لحل هذه المشكلة . أو هي خطوات لحلها . والإنسان يقسم
المشكلة ويستهدف حل أجزائها على مراحل : فالعلم هو حل للرحلة الأولى .
والفن هو محاولة لحل المرحلة الثانية ، أما الاخلاق فهي محاولة لحل الجزء
الآخر ، (٢) .

وإذا كان العلم يرد الحياة إلى البيولوجيا أى دراسة الوظائف الفسيولوجية
المختلفة ، فإن أورتيجا يضع مفهوماً منهجياً للحياة . و فحياة الشئ هي

(١) O C., I, P. 480 .

(٢) Alain GUY, Op. Cit., p. 12.

وجوده ، (٣) ، و ماهية الشيء ترد بالتحليل إلى مجرد علاقات ، (٤) ، ولهذا أخذ العلم على عاتقه أن يكشف عن أنسجة العلاقات العديدة التي يرد إليها الكون بأسره ، وقد حقق في هذا المجال نجاحاً لا يستهان به .

غير أن الأشياء في حقيقتها تنطوي على وحدة وتفرد قلنا يمكن بها العلم لأنه يتم بالعام والضروري . صحيح أنه يقدم لنا قوانين تمسك بالصفات العامة والمشاركة بين الأشياء : فقانون سقوط الأجسام مثلاً يكشف عن علاقة عامة تتحدد بها حركة كل جسم . ومن هنا كانت اهتمامات العلم تنحصر في الكشف عن العلاقات العامة والمجردة دون أن تنصب على تفرد الحالات الجزئية والمرئية . وقياساً على ذلك فإن الحياة التي كشف عنها العلم هي مفهوم مجرد . في حين أن التعريف السليم يقرر بأن الحيوى هو الملموس الذى يتصف بالتفرد ولا يقارن بغيره . الحياة هي التفرد إذن .

وعلى هذا فإن نقد أورتيجا للعلم ينحصر فيما يلي :

أولاً : أنه يحمل الجانب الملموس من الواقع .

ثانياً : أنه يقسم مشكلة الحياة إلى جانبين لا اتصال بينهما ، الطبيعية والنفس .

ثالثاً : أنه يفترض في الأشياء الثبات والدوام ، في حين أن الحياة هي ديناميكية وتغير (٥) .

وأمام هذا القصور الذى تنطوى عليه المناهج الطبيعية في دراسة الحياة ، ينصح أورتيجا باللجوء إلى منهج الفن أو المنهج الذى يستقرى سير الحياة .

(3) Q. C., I, p. 481.

(4) Ibid, p. 482

(5) Ibid., p. 463

ميثافيزيقا العقل الحيوى

أطلق أورتيجا على فلسفته إسم « ميثافيزيقا العقل الحيوى » أو « العقلانية

الحيوية » Ratio-vitalism .

وكان يقصد بالميثافيزيقا البحث عن الواقع الأول الذى تنبثق عنه الموجودات ، والذى تفتقر إليه الأشياء فى تأصيل أسباب وجودها . وقد تبين له أن هذا الواقع الاصيل هو « الحياة » . ومفهوم الحياة قد ظهر فى الكتابات الأولى لأورتيجا مشيراً إلى معناها البيولوجى تماماً كما فعل أصحاب المذاهب الحيوية . غير أنها استعملت فيما بعد عنده كى تشير إلى حياة الإنسان المتفاعل مع ظروف وإمكانات مجتمعه ، وتشير أيضاً إلى حياة الإنسان فى قلب أحداث التاريخ (٦) .

وقد جاء تحديد معنى العقلانية الحيوية فى الكتاب الفلسفى الأول لأورتيجا « تأملات دونكيشوته » (٧) . وظهر فى هذا الكتاب أنه يعارض المذاهب المثالية على زعم أنها تؤكد الأولوية الانطولوجية للذات ، كما يعارض المذاهب الواقعية التى تعطى الأولوية للأشياء التى تعرفها الذات . ثم توصل أورتيجا إلى أن الحقيقة ، تتطلب تواجد الذات والأشياء معاً ، كما تتطلب التأخر فى الوجود بين الذات والأشياء . إذ لا ينبغي أن تفهم الذات بمعزل عن الظروف المحيطة بها كما أنه يتعذر وجود الأشياء بمعزل عن الذات . فالواقع الوحيد هو « الذات - مع - الأشياء » . يقول أورتيجا فى عبارة شهيرة :

(6) NEIL MCINNES : op. cit.

(7) «Meditaciones del Quijote», 1914.

و أنا أكون أنا بالإضافة إلى الظروف المحيطة بي ،

Yo soy yo y mi circunstancia

كما يقول أيضاً .

و إن الأشياء المحيطة بي هي النصف الثاني لشخصيتي ، وليس معنى هذا أنها تكون معها نسيجاً موحداً . لأن الذات تؤثر في الأشياء وتحقق ذاتها خلال عملية التأثير هذه . وهذا النشاط هو الحياة ، . الحياة إذن هي هذا التفاعل الديناميكي بين الذات المستقلة والأشياء ، وهي العملية التي يتم من خلالها تحقيق الذات . وهكذا يظهر أن أورتيجا يصالح بين المذاهب المثالية والواقعية .

أما ما يقصده أورتيجا بالأشياء ، أو الظروف المحيطة ، ، فإنها تشمل العوامل البيولوجية والفسولوجية والسيكولوجية والاجتماعية والجغرافية والكونية بما لها من آثار تنعكس على الذات في تميزها وتفردتها (٨) .

وإذا كانت الذات مرتبطة بالظروف ، فإن هذه الظروف لا معنى لها إلا إذا التفتت حول ذات مفكرة . ومن هنا كانت العلاقة الجدلية بينها علاقة اعتماد متبادل ؛ أو أن بينهما (اتحاد ديناميكي) على حد تعبير جان بورييل أحد شرا أورتيجا (٩) .

وعلى الجملة ، فإن الظروف هي اليد الكونية التي تمتد إلى كل منا ، وإلى ينبغي أن نمسك بها ، وأن نحتضنها بحماس إذا أردنا أن نعيش بأصالة (١٠) .

«8» O.C , Ix, p. 349.

«9» Jean-paul BOREL : «Raison et vie chez Ortega Y Gasset», Neuchâtel, 1959), p. 47.

«10» O.C., VIII, p. 54,

وهذه العبارة تتضمن أبلغ رد على أنصار المذاهب المثالية كما أنها تكشف عن الوجه الحقيقي للعقلانية الحيوية .

مذهب المنظور النسبي : Perspectivism

المنظور هو المظهر الذى يتبدى للناظر من زاوية معينة . ومنظور المعرفة بهذا المعنى ينبغى أن يكون نسبياً . وهذا ما أراده أورتيجا فى نظريته للمعرفة .
فى « تأملات درنكيشوتيه » ، (١١) ، تحدث أورتيجا عن وجهة النظر الفردية ، وأكد أن نقطة الانطلاق فى مجال المعرفة هو الإنسان الفرد ووجهة نظره الشخصية على اعتبار أنها المصدر الأوحى للصدق والاصالة . غير أنه يعقب على هذه النقطة ويؤكد أيضاً على ضرورة تكاتف الجمهور الفردية حتى يمكن النفاذ إلى الحقيقة . وهو يحذر - مع ذلك - من خطورة الارتفاع بوجهة النظر الفردية إلى مرتبة المطلق لأن هذا هو مصدر الخطأ (١٢) .

ويرى أورتيجا أن ملكة الفهم تتقبل من الواقع ما يتناسب مع مألوفها من « أجهزة استقبال » فطرية . ولاشك أنها تهمل أجزاء من الواقع تتعدى نطاق إمكاناتها المعرفية ، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى ، فإن الواقع الكونى يرى من خلال منظور معين ، وهذا المنظور يتصف بالنسبية ويختلف باختلاف الزمان والمكان . ويترتب على هذا أن « الواقع الذى يتكشف دائماً على أنه هو هو مهما تغير المنظور إنما هو ضرب من اللامعقول » ، (١٣) .

ويرى أورتيجا أن كينونة العالم فى النهاية ليست « عقلا » ، وليست « مادة » ،

«11» op. cit.

«12» O. C. , 1, p. 321,

«13» Q. C., III, p. 199,

وليسأت أى شىء محدد ، بل هى ذلك المنظور النسبى perspective . (فالعالم يدرك من زاوية معينة . وكل إنسان يدرك العالم من زاويته الخاصة ومنظوره الخاص) .

وكل منظور يتصف بالتفرد والصدق . والمنظور الوحيد الزائف هو الذى يدعى أنه الممكن الوحيد .

وقد جمع أورتيجا بين مذهب المنظور النسبى ، وبين مفهوم الحياة ، كما يتصوره ، وهو نسيج تشابك فيه الذات مع الأشياء فقال :
كل حياة إنما هى منظور ينصب على العالم ، (١) .

العقل والحياة :

فى مقال كتبه أورتيجا عن فلسفة التاريخ ، سنة ١٩٢٨ (١٥) ، نجده يقف فى مواجهة إسراف المثالية العقلانية عند هيجل وأمثاله . ويؤكد أن وظيفة العقل لا تنحصر فى إسقاط صوره على معطيات متناثرة موجودة فى العالم الخارجى ، بل على العكس ، إن الوظيفة التكوينية للذكر تنحصر فى الإبقاء على الصور الواقعية للأشياء ، على اعتبار أنها هى المبدأ والحكم والمعيار لكل معرفة ممكنة . وعلى هذا ، فمن المستبعد وجود الفكر الصورى . . . لأننا نفكر بواسطة الأشياء (١٦) .

المعرفة إذن ليست عملية سلبية تنحصر فى انطباع صور الأشياء فى الذهن .

«14» NEIL MCINNIS : op, cit.

«15» a «Filosofia de la Historia», 1928.

(16) O C., 1x , pp 538-539.

(١٠٤)

وهي ليست عملية تركيبية تنحصر في تطبيق صور الذهن على امدادات الحس كما هو الحال عند كانط . بل هي تفسير للشئ المعروف ذاته .

وكما وفق أورتيجا بين المذاهب المثالية والمذاهب الواقعية ، نراه يهالج أيضاً بين المذهب الحيوى والمذهب العقلى . فهو لا يوافق الحيويين على إنصاء العقل المجرد تماماً ، ويكتفى برده إلى دوره الصحيح باعتباره صورة من صور الحياة ، ، ووظيفة من وظائفها . وعلى هذا ، فهو يؤكد على وجود جانب عقلى في الدفعة الحيوية ، Elan Vital العاملة على مستوى البشر ، كما يؤكد على ضرورة اعتماد الإنسان على العقل باعتباره أداة حيوية ، (١٧) .

وقد استخدم أورتيجا لفظ ، حياة ، و ، حيوى ، لوصف سعى الإنسان الدائب إلى المعرفة ، ، وحرصه على التعقل ، واشباع الجانب الروحاني عنده ، وهو ما كان يشير إليه البعض بلفظ ، الذكاء ، أو ، العقل العملى ، . وعلى الجملة ، فإنه ليمدو أن أورتيجا قد وحد بين النشاط الحيوى في مجموعه وبين العقل . فهو يقول في كتاب له بعنوان : « حول جاليليو » ، ظهر سنة ١٩٣٣ :

« إن الحياة تعنى الإحساس بضرورة تعقل الظرووف والملايسات الصعبة » ، (١٨) .

ومهما كان من طبيعة الجهود التى بذلها أورتيجا للبصاحة بين العقلانيين وأصحاب المذهب الحيوى ، فإنه - للإلصاف - ينبغى أن نقرر بأن ، العقلانية

(17) NEIL MCINNES : op. cit.

(18) En torno a Galilio, 1933

ذكره ماكينس MCINNES في دائرة معارف الفلسفة (لندن) .

الحيوية ، كانت عقلانية أكثر منها حيوية ، وربما كان في العبارة التالية ما يرجح وجهة النظر هذه . يقول أورتيجا :

(إن مذهبه يقترب من أى فلسفة لاتقبل من المناهج سوى المنهج العقلى بشرط أن تكون مشكلة الحياة هى النواة التى يلتفت حولها المنهج ، لأن هذه المشكلة هى مشكلة الذات التى تتعلق النسق الإيديولوجى القوائم فى مجموعته) (١٩) .

وأخيراً ينبغى أن نلحظ إلى أن فكر أورتيجا يتعدى تماماً عن الحيوية الرومانتيكية التى تجانب العقل وإلى ازدهرت بعد الحرب العالمية الأولى .

العقلانية والثقافة :

كان أورتيجا فى كتاباته الأولى يفرق بين العقلانية Spontanéité والثقافة Culture باعتبارهما بعدين أساسيين ومتلازمين فى حياتنا . وابتداء من هذين البعدين كان يفسر تعارض الاتجاهات الفلسفية على مر العصور وتأرجحها بين الحيوية اللاعقلانية (التى تميزت بها مذاهب الشرق القديم) ، وبين العقلانية البحتة التى بدأت مع سقراط فى الغرب (٢٠) .

والعقلانية البحتة هى محاربة هائلة لا تضع فى اعتبارها سوى العقل ، أما الحياة العقلانية ، فقد نظرت إليها من زاوية العقل الخالص فقط (٢١) .

«19» O. C., V, p. 67.

«20» O C., III, p. 176.

«21» Ib.d., p. 177.

لقد كانت العقلانية التي بدأها سقراط هي في نفس الوقت بداية تفتح الفكر الحر والفكر العلمي ، لأن العقل الخالص كان هو السيد والقائد . وقد نظر للحياة التلقائية في ذلك الوقت على أنها مسخرة للعقل ، تأتمر بأمره وتنصاع لمشيئته . . . غير أن هذا المجهود الضخم الذي بدأه سقراط واستمر بعده لعدة قرون قد ثبت فيما بعد أنه يحايب الصواب . فالثقافة التي تعتمد على العقل المجرد لا يمكنها أن تحمل محل الثقافة التلقائية (التي نجد مظاهرها عند البدائي) ، لأنها ليست كيانياً مستقلاً وإنما هي كيان ظهر ونما وانبثق من ظروف (الحياة) ذاتها . وعلى هذا ، فإن ثقافة العقل المجرد إنما تستند إلى الثقافة التلقائية وتمتدني منها كما يمتدني كل عضو من الكيان الكلي للكائن الذي ينتمي إليه . وإذا كانت ثقافة العقل المجرد قد بدأت بسقراط ، فإننا نشهد الآن نهايتها بعد أن تكشف لنا أهمية التلقائية (٢٢) .

ولا ينبغي أن يفهم من هذا أن أورتيجا يطالب (بالعودة إلى الطبيعة) على طريقة جان جاك روسو ، أو الدعوة إلى إهمال انجازات العقل ، وإنما يهدف أساساً إلى تحديد مكانة العقل :

(فالعقل هو وظيفة من وظائف الحياة ، والثقافة هي أداة بيولوجية لا أكثر . . . وعلى هذا فإن العقل والثقافة والفن والأخلاق ، كلها تستخدم الحياة) (٢٣) .

وإذا كان سقراط قد سخر من التلقائية وأخضعها لمقاييس العقل ، فإن

«22» Ibid., pp. 177—178.

«23» 1bid.

(١٠٢)

الإنسان المعاصر إنما يحترس من انجازات العقل ويحكم عليها بما جعل عليه من
من فطرة وتلقائية . إنه لا يذكر دور العقل وإنما يستنكر مزاعمه وسيطراته ...
فالعقل النظري ينبغي أن يتنازل عن إمارته إلى العقل الحيوي ، كما ينبغي أن
يكون العقل في خدمة الحياة (٢٤) .

(24) Alain GUÏ . «Ortega Y GASSER» , op cit , p 25.

فلسفة الظواهر وموقف العقلانية الحيوية منها

أعلن أورتيجا في أكثر من موضع من كتاباته أنه يعارض فلسفة الظواهر
فهي في رأيه ، مثالية ، تتضمن فكراً جامداً يتعارض مع النظرة التاريخية .

وقد رأينا أن تخصص الجزء الأول من هذا الفصل للحديث عن الأسس التي
قامت عليها فلسفة الظواهر حتى نهد بذلك لموقف أورتيجا من هذه الفلسفة .

فلسفة الظواهر بين المنهج والمذهب :

يحاول علم الظواهر (أو الفينومينولوجيا) أن يبنى الفلسفة من حيث هي
نظام عقلي قائم بذاته ، كما يحاول أن يجعل منها « جذور العلم » وأساسه ، حتى
تتمكن من أن تستخدم كل ميادين المعرفة خدمة إيجابية إنشائية . وترى
الفينومينولوجيا أن المنهج الذاتي وحده هو الذي يحقق كل أغراض الفلسفة بمعنى
أنه الأسلوب الذي يكفل تحليل الذاتية وبناء المعرفة .

ويرتبط د علم الظواهر ، بأسم مؤسسه أدmond هسرل (١٨٥٩ - ١٩٣٨) .
وإذا كان المذهبان المسيطران على القول منذ أمد بعيد ، وهما التصورية والواقعية ،
يتفقان في تحليل المعرفة إلى طائفتين من العناصر : أحدهما تشمل عناصر محسوسة
هي مادة العلم ، والأخرى تشمل عناصر هي صورة العلم ، وتقول التصورية انها
حاملة في العقل لبداية بينما تقول الواقعية انها ناشئة في الفكر بفعل قوانين
التداعي ، فقد أراد هسرل أن يكشف عن طريق ثالث غير التصورية والواقعية
يتناول الوعي في ارتباطه الوثيق بالموضوعات أو يتناول الموضوعات كما تبدو
في الوعي ، وهذا الطريق الثالث هو الفينومينولوجيا .

وقد تملذ هسرل الألماني الجنسية على فراثز برنتانو (١٨٣٨ - ١٩١٧) وهو الذي التقى به في فيينا عام ١٨٨٤ . وكان برنتانو خصما لكل نزعة مثالية ، فتشبع هسرل بالروح الواقعية . وقد بدأ هسرل حياته رياضيا ، وكانت رسالته للدكتوراه عن نظرية حساب المتغيرات ، سنة ١٨٨٣ ، ثم اشتغل بتدريس الفلسفة بجامعة جوتينجن وفريبورج من سنة ١٩٠٦ إلى سنة ١٩٢٨ . وقد ظهر له كتاب « فلسفة الحساب » سنة ١٨٩١ . و « مباحث منطقية » سنة ١٩٠٠ ، ثم كتابه : « أفكار : مدخل عام إلى علم الظواهر خالص » سنة ١٩١٣ ، ثم « تأملات ديكرتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا » سنة ١٩٣١ وهو مجموعة محاضرات ألقاها بجامعة السربون ، بالإضافة إلى مجموعة مؤلفات أخرى ظهرت بعد وفاته .

ونلاحظ أن نقطة الانطلاق عند هسرل كانت بحثه في الرياضيات ثم انتقل بعد ذلك إلى وضع منهج موضوعي ذهني يطبق على الوعي أو الشعور .

وعلم الظواهر لا يكون نسقاً منفصلاً للبحث كما هو الحال في المذاهب الفلسفية التقليدية ، فـ هسرل يعيب على الفلسفة الكلاسيكية اهتمامها بالتركيبات العقلانية القائمة على مفاهيم مجردة ، لأن الفلسفة عنده هي دراسة وصفية محضة للوقائع التي تبدو للوعي أو الشعور ، أي دراسة وقائع الفكر والمعرفة ، وهي دراسة ترفض كلام الواقعية والمثالية كما سبق أن ذكرنا . لكي تبحث من جديد عن « فلسفة أولى » تكون بمثابة « علم البدايات » كما يقول هسرل . وفي مقال بعنوان « الفلسفة كعلم صارم » كتب هسرل يقول : إن المذاهب التقليدية للفلسفة هي عدة صور للميترافا ، التي تنبثق كاملة النمو من عقول صانعينا بمجرد أن تلقى « باثيون » تاريخ الفلسفة . ولذا فإن علم الظواهر يقدم بحثاً عن الصديق للعقل

ويحاول أن يسهم في تحقيقه عن طريق العمل التعاوني لأجيال من الباحثين .
 والتعريف الأول الذي تصوره هسرل لعلم الظواهر هو أنه منهج يقوم على
 الوصف المباشر للظواهر ومعناه فعلا النظرية الوصفية للمعرفة ، ومشكلته الأصلية
 هي إيضاح المدركات الأساسية في المنطق والرياضيات وعلاقتها بالعمليات
 الفكرية . أما بالمعنى الواسع فإن فلسفة الظواهر تهدف إلى تقديم أساس نهائي
 للعلم . كما اهتم هسرل في كتاباته الأخيرة بمشكلة التاريخ وبالتحليل الجذري
 لأهكارنا ومبادئنا الأساسية . يقول هسرل : إن الفينومينولوجيا هي وصف
 لمجال الواقع المماثل وللماهيات التي تتمثل في هذا المجال .، ويهدف هذا الوصف
 إلى إقامة نظام سيكلوجي أولي *a priori* يكون بمثابة ركيزة لإقامة علم نفس
 تجريبي ولوضع فلسفة كلية تكون بمثابة معيار يستخدم للفحص المنهجي في سائر
 العلوم .

وفلسفة الظواهر تعتمد على المنهج الذاتي . وأصحاب هذه الفلسفة ينظرون
 إلى تأملات ديكارت كنقطة تحول هامة في المنهج الفلسفي ، فالفلسفة الحية يجب
 أن تبدأ بتأملات الذات وهي تنظر إلى نفسها . وقد أعلن هسرل أن منهج علم
 الظواهر الترانسندنتالي هو المنهج الفلسفي الحق لأنه مجال محايد ثبت فيه جذور
 شتى العلوم . ويشرح هسرل برنامج الفينومينولوجيا (التكويني) في كتابه
 " تأملات ديكارتية " ويرى أن النظر الفلسفي يتطلب أن يتخلى الباحث عن كل
 الاعتقادات والنظريات التي سبق قبولها ثم يختبرها على ضوء تجاربه الخاصة
 ويتحقق من صدقها عن هذا الطريق .

وقد صدر لهسرل بعد موته كتاب " الخبرة والحكم " وفيه يقرر عدم أهمية
 المنطق التاريخي الأول للمعرفة . ويرى أن يكون الاهتمام منصباً على الأخرى

على نوع من الإنتاج تبرز فيه المعرفة في صورتها الأولى برونزاً تلقائياً ، وهو إنتاج كلما تكرر حدوثه تكرر معه المعرفة نفسها وكانت . وأكثر وضوحاً . ومن هنا نلاحظ أن الفينومينولوجيا هي محاولة عليية من أجل معرفة المعرفة ، ومن ثم فهم تسير الفيلسوف كانط في رفضه للميتافيزيقا المذهبية ، غير أنها تقيم شروط العلم على أسس جديدة . ونلاحظ فيما بعد أن الفلاسفة الوجوديين قد أخذوا بأساسيات المنهج الفينومينولوجي ، كما اصططنه آخرون في بعض مجالات العلوم الإنسانية .

وإذا كانت الفلسفات السابقة تقوم على التفسير أو التحليل ، فإن فلسفة الظواهر قد ظلت د فلسفة معنى ، أو فلسفة دلالة ، . ونحن حينما ندرك معنى أى أسم أو أى صفة ، فإننا نكون بإزاء دلالة ، تمثل د العنصر الثابت الذى يظل باقياً في وجه الكثرة اللامتناهية من الخبرات الفردية . وهنا نلاحظ ظهور مفهوم الدلالة ، أو ظهور د فلسفة المعنى ، في مقابل فلسفة التفسير بالعلة . وإذا كان تحليل العلة يظهرنا على اعتبارات تجريدية صرفة ، فإن الفعل الذى تشتمل عليه هذه العملية التحليلية نفسها يخفى وراءه معنى شائعا ، لذا لا بد من إقامة علم جديد يقف على دلالة الأفعال أى يدرس الماهيات . والماهية عند هيرل هي الشرط الضروري للوجود ، فهم يتميز عن الصورة النوعية ، و المفهوم لأنها تملك من الثبات ، ما يجعل منها موضوعاً لعلم حقيقى .

كيف يمكن الوصول الى الماهية ؟

يكون ذلك باستبعاد المحولات العرضية للوضوع ، من أجل الكشف عن تلك الصفات التى يؤدى محوها إلى اختفاء الموضوع نفسه . ونحن هنا بصدد منهج جديد يمكننا من النفاذ إلى الماهية هو منهج D التغيير التخيلى ، وفيه نعدد - ولو على سبيل التخيل - جميع المظاهر المتنوعة التى يبدو عليها الموضوع حتى نقف

يخفى ما يظل منها قائماً رغم كل تغير ، أى نقف على هذا الباقى ، الذى لو حذف ، لادى حذفه إلى القضاء على الموضوع نفسه . وهنا تنكشف لنا علاقات جديدة بين المجرد ، و الملموس ، إذ يرى هسرل أن الصفات العرضية هى وحدها المجردة ، لأنها لا تنصف بالثبات ولأنها تفتقر إلى مضمون ، أما الماهيات فهى حقائق ملموسة ، لأن لها مضامين ، حقيقية ، قائمة بذاتها ويمكن أن تكون مادية . وعملية إدراك الماهيات تتطلب استعداداً طويلاً وبخفاً شافياً . ونلاحظ أن إدراك هذه الماهيات يكون بواسطة الحدس . كما نلاحظ أن حدس هسرل ينصب على ماهيات خارجة عن الزمان على عكس حدس برجسون الذى ينصب على الزمان ، وكلاهما لا يخلو من طابع ذهنى أو تأملى . وعلى حين أن فلسفة - برجسون - كما رأينا - قد بقيت فلسفة ديناميكية ترفض التصورات المتحركة ، نجد أن ماهيات هسرل تقترن بعودة إلى الثبات .

جوهر التفكير عند هسرل هو ، القصد ، . والبداهة هى تحقيق لضروب القصد التى تختلف باختلاف مجالات الواقع . وإذا كانت البداهة عند ديكرت تستغرق لحظة آتية سريعة ، فإن البداهات عند هسرل تتكون بطريقة تدريجية ، بحيث يكون انصاح الماهية ثمرة لعملية تصحيح أو نقد البداهات الأولى . وهذا ، التحقق ، هو الذى يسمح لنا بالانتقال إلى بداهات أكل . وهذا هو معنى القول بأن فينومينولوجيا هسرل ، تكونية ، وأن مذهب هسرل فى البداهة ، لا يتعارض مع النزعات التكوينية génétisme .

ويلاحظ هسرل أن فلاسفة الوضعية يرتكبون خطأ جسيماً بتلخيص فى أنهم لا يفهمون أن لكل موضوع حسي فردى صورة أو ماهية . والفردى شىء عرضى ، وفى قلبه توجد الماهية التى ينبغى العمل على إدراكها . وعند هسرل

يوجد نوعان من العلوم : علوم الوقائع وعلوم الماهية . وعلوم الوقائع تقوم على أساس من علوم الماهية لأنها تستخدم كلا من المنطق والرياضيات .

والفيثومينولوجيا تهل إلى موضوعها الخاص عن طريق التوقف عن الحكم بأن د تضع بين قوسين ، بعض عناصر الواقع أو الحقيقة المعطاه دون أن تتوقف عندها أو تهتم بها . فهي تضع كل المذاهب الفلسفية بين قوسين كي توجه اهتمامها إلى إدراك الأشياء نفسها . ونهى أيضا تضع الوجود الفردى للموضوع المدروس بين قوسين لأنها لا تستهدف سوى الماهية .

يوجد بفلسفة هسرل جانبان : جانب موضوعى تمثله نظرية الماهيات التى لا تخلو من طابع واقعى ، وجانب ذاتى تمثله فلسفة الذاتية التى ترى فى الائنات ، الواهب الحقيقية للمعاني والدلالات . ونظرية القصد هى فى الحقيقة تطبيق للمنهج الفيثومينولوجى على الذات نفسها وعلى شتى الأفعال التى تقوم بها . وقد تجلى ذلك فى تأملات ديكرتية ، عندما راح هسرل يمارس عملية الرد الفيثومينولوجى ، (أى الوضع بين قوسين) على الخبرات القصدية للوعى من أجل الكشف عن طبيعة الوعى نفسه باعتباره نقطة الارتكاز فى عملية إدراكنا للموضوع القصدى . ومن هنا نرى أن المنهج عند هسرل لا يقتصر على برؤية الماهيات بواسطة الحدس ، بل أنه يأخذ عن أستاذه برتبانو القول بأن الوعى طابعا قصبيا *intentionalite* . فالشعور هو دائما شعور بشئ ، والوعى ينبغى أن يتجه نحو موضوع . وما دام الموضوع نفسه لا يمكن أن يكون (حالة باطنية محضة) ، لذا فإن ما نسميه الظاهرة النفسية إنما هو محض (تجريد) .

لا يمكن الفصل إذن بين الذات العارفة وبين الموضوع المعروف ، ومهمة

الفيلسوف هو تحديد الموضوع الذى تتبعه نحوه القصدية ، ودلالة الموضوع هى
وهن بالحرركات القصدية التى تهدف إلى الاحاطة بالماهية .

وجهة النظر الطبيعية ووجهة النظر الفينومينولوجية :

فى حالة النظر إلى بستان به أشجار متفتحة أسر النفس وتمتع النظر نجد أن
وجهة النظر الطبيعية هى التى تعتبر البستان كشئ مفارق له وجوده الخاص فى
الزمان والمكان ، كما أنها تنظر إلى متعة الإدراك باعتبارها ظاهرة نفسية يختص بها
إنسان فرد . ولما كانت المدركات الحسية قد تكون هلوسات كما نهبنا ديكارت ،
لذا نضطر إلى الانتقال لوجهة النظر الفينومينولوجية التى تضع بين قوسين ادعاء
كل من العارف والمعروف ، ونجد أنفسنا فى مواجهة مضمون الموقف وبنائه
دون إشارة إلى الوجود الخارجى . وليس معنى ذلك أننا نتجاوز الخبرة ، بل
أن الخبرة نظل ماثلة بأكملها على نحو جديد . وتحدث عن (النبات) و (و) ونفتح
الأزهار) أى عن ماهية الخبرة ، كما تحدث عن (الإدراك) و (المشاهدة)
و (التمتع) أى عن أفعال الذات . وعند هسرل نلاحظ أن أفعال الذات
تمثل أيضا الشك والإرادة والعاطة . . الخ . وكل ما يندرج تحت (فعل
راك) ، أما ماهية الخبرة التى ينصب عليها فعل الإدراك فتشمل كل (ما هو
مدرک) . ونلاحظ أن عملية تحليل الشعور تنحصر فى تحديد العلاقة بين (فعل
الإدراك) و (ما هو مدرک) .

ويتبين مما تقدم أن عمل الفينومينولوجيا يقتصر على النظر فى المعاش مثل
المدرک والمتعقل والمحجوب . وهى عندما تمارس عملية التوقف عن الحكم ، فإن
ما يظهر أمامها ليس العالم بل (معنى) العالم ، لأن هسرل يرى فى العالم نسيجا من
الظواهر التى تستمد معناها من (الذات الترانسندنتالية) (على اعتبار أن هذه

الذات هي واهبة الدلالات) . ومن هنا كانت (الانا أفكر) الديكارتية تعبر عن وجود ذات فارغة وكان ينبغي على الأخرى أن تعبر عن الموضوع القصدى الذى يشير إليه هسرل في قوله : (انى أفكر فى موضوع متعقل) .

وفى (التأملات الديكارتية) يفرق هسرل بين الذاتية الخاصة (أو الترانسندنتالية) والذاتية الموضوعية أو التجريبية . والأولى تمتاز بطابع عقلى كلى أما الثانية فهي (الذاتية الحيوانية) التى تدرسها بعض العلوم الموضوعية مثل علم النفس والبيولوجيا .

وقد كانت النتيجة الحتمية التى أدت إليها البحث الفينومينولوجى عند هسرل - بسبب إعطاء الأولوية لحالات فعل الإدراك - أن تكون غائمة البحث (مثالية ترانسندنتالية) تركز على النشاط الروحى للذات المفكرة ، وتعتبر الوجود جزءاً لا يتجزأ من (الذاتية الترانسندنتالية) التى تتركب كل معنى وكل وجود .

(أنا الذات التى أضفى حقيقة الوجود على العالم الموجود) غير أن هسرل فى كتابه الأخير المسمى « التجربة والحكم » (١٩٣٩) يحاول أن يرجع إلى عالم الإدراك الحسى باعتباره هو الأساس فى معظم خبراتنا المعاشة . وذهب إلى أن الحياة المعاشة هي (الواقع) الذى يستمد منه كل حكم . ومعنى هذا أن هناك أصلاً وجودياً لكل الصياغات العقلية والمفاهيم التصورية التى تتضمنها الخبرة المعاشة . وقد كان هذا هو الأساس الذى بدأت منه الفلسفات الوجودية - جبريل مارسيل وميرلوبونتي وسائر .

وقد كان هسرل فى مواجهة الفلاسفة المثاليين والواقعيين يدعو - كما سبق أن قدمنا - إلى دراسة وقائع الفكر والمعرفة دراسة وصفية محضة دون التقيد بأى رأى سابق ودون اقحام أى فرض ميتافيزيقى على طريقة المثاليين أو الواقعيين .

· الفينومينولوجيا والنزعات السيكلوجيا والنسوسولوجية والتاريخية :

في مطلع القرن العشرين كانت هذه النزعات تحكم على جميع الآراء والأفكار والفلسفات على أنها نتيجة لعوامل سيكلوجية وإجتماعية وتاريخية . وكان علم النفس المتطرف يرى أن تفكير الفيلسوف تحركه بعض الآليات السيكلوجية كما كان علم الاجتماع المتطرف يرد هذا التفكير إلى عوامل إجتماعية وكان التفسير التاريخي المتطرف يعتبر تفكير الفيلسوف معلولا لعوامل وتاريخية . وقد ارتبط ظهور الفينومينولوجيا بظهور هذه النزعات الثلاث .

والحقيقة أننا إذا اعتبرنا الأفكار والمبادئ مجرد نتائج أعمال خارجية ، فإن الأسباب التي يستند إليها المفكر في تقرير حقائقه ان تكون هي الأسباب الحقيقية ، بل ستكون الظروف الخارجية هي الأسباب الحقيقية . ولذا ، فإن ما يعتمد عليه أصحاب تلك النزعات من مسلمات ستكون هي الأخرى معرضة للشك لنفس الأسباب .

ولذا كله فقد وجد هسرل نفسه مضطرا إلى إثبات مشكلة أسس العلم بوجه عام والعلوم الإنسانية بوجه خاص ، وقد كان هدفه الأول هو تثبيت دعائم الفلسفة وإعادة بناء اليقين . . وقد كانت الفينومينولوجيا تعبر عن ضرب من العيان العقلي المباشر لا يمكن تفسيره بظروف طبيعية أو تاريخية خارجية .

والحقيقة أن هسرل لم يتجاهل أثر الظروف السيكلوجية والإجتماعية والصيرورة التاريخية ، ولكنه لاحظ أن وعى الفيلسوف حين يدرك هذه العوامل في مجموعها ، سرعان ما يجد نفسه وراها . وكان هسرل يطالب بالتوقف عن الحكم على العالم لكي يضع الفيلسوف في مواجهة ذاته وعالمه الذي يعيشه قبل كل تفكير ، فالإنسان ليس مجرد جزء من الطبيعة بل هو وعى أصيل ليس من

السهل أن نجعله مجرد موضوع قابل للتفسير . ومن هنا كانت الفينومينولوجيا ثورة على الوضعية التي تنظر إلى الإنسان على أنه مجرد موضوع خالص ، وثورة على سائر النزعات الميكانيكية التي تعتبر الوعي مجرد انعكاس آلي للمادة .

إن الذات عند هسرل هي مبادرة initiative وفصد . وهي أيضاً مسئولية أخلاقية . ونلاحظ أن هسرل في هذا يمدد للفلسفات الوجودية .

ونلاحظ أولاً أن فكر هسرل لم يسر في خط مستقيم . ففي أول أعماله الفلسفية وهو المسمى « فلسفة الحساب » (١٨٩١) نراه يقيم عمليات الحساب على أسس سيكولوجية صرفه ، وكان يسمى الفينومينولوجيا علم النفس الوضفي كما كان يعتبر الوعي ، أو « الشعور » مجرد منطقة أو جزء من الوجود في مقابل الوجود العام . ولعله خشي أن ينتهى بالفينومينولوجيا إلى نفس النتائج التي انتهت إليها مذاهب علم النفس المتطرفة ، فكتب في « التأملات الديسكارتية » (١٩٣١) أن الوعي ليس جزءاً من الوجود ، وإنما هو المبدأ الذي يضمن على أي موجود ماله من قيمة . ومعنى هذا أن الذات ليست مجرد موضوع ، يقبل الملاحظة ويخضع للتجريب بل هي الدعامة الأساسية التي تستند إليها سائر الموضوعات .

وما تقدم يتضح أن علم النفس لا يمكن أن يقوم مقام الفلسفة لأنه يبحث ويدرس سلوك الإنسان في سياق متنوع من الأحداث بينما تمثل الفينومينولوجيا جهداً ذهنياً يستهدف الكشف عن ماهيات تظهر من خلال إتجاه الذات نحو الموضوع . وهذا يعني أن (الذات الترانسندنتالية) التي تتحدث عنها الفلسفة تختلف عن (الذات التجريبية) التي هي موضوع علم النفس كما سبق أن قدمنا

في موضع سابق ، والفلسفة الفينومينولوجية ليست عودة إلى الاستبطان بل هي على العكس ترى أن المضمون الشعوري لا يمكن أن ينكشف للذات بطريقة مباشرة . وقد كان ميرلوبنتي أحد تلامذة هسرل يقول بحق أن معرفة العلم النفس بالنفس هي معرفة غير مباشرة ، ففيها يقوم الإنسان بفض رموز سلوكه كما يقوم أيضا بنزع من البناء أو التركيب أى استعادة الخبرة المعاشة حتى يدرك دلالتها في ضوء الخبرات المعاشة الأخرى .

وقد ذهب القائلون بالتحتمية التاريخية إلى أن الفينومينولوجيا هي فلسفة الفيلسوف المزمول الذي يعتبر نفسه ناطقا بأسم الإنسانية لأن الفلسفة عند هسرل هي جهد فردى لا علاقة لها بالحياة الاجتماعية أو بصيرورة التاريخ . ونحن نعتقد أن غذا الذقد لا يعيب الاتجاه الفينومينولوجى . فالحياة الاجتماعية والتاريخ لم يدخلوا ضمن مبحث الفينومينولوجيا ، الهدف الاسمى لهوسرل هو إقامة (علم عقلى شامل) ومن ثم يكون من المبالغة أن نحاسبه خارج هذا النطاق . ولا شك أن هسرل قد بذل جهد كبيرا فى فحص الوعى الفلسفى والكشف عن أصول كل معرفة وكل تفكير وكل علم .

وفى ختام هذا العرض للاتجاه الفينومينولوجى نلاحظ أنه عبارة عن مجهود لوصف الوجدان كما هو فى ذاته ، وهو فى هذا يرتد إلى التقاليد الافلاطونية والديكارتية . كما نلاحظ أيضا فى هذا الاتجاه أنه تأكيد لنشاط العقل ودوره الإيجابى فى المعرفة ، وهو فى هذا يسكمل الاتجاه السكنتى . ولقد كانت الفينومينولوجيا كذلك مجهودا لإرجاع كل ما فى العقل إلى التجربة وهى فى هذا تكمل اتجاه التجريبيين ، ولهذا كله يمكننا أن نقرر أن نراه التحليل فى المذهب الفينومينولوجى يحمله من أعظم مذاهب المعرفة إشراقا .

موقف المثالية الحيوية من فلسفة الظواهر :

يرى أورتيجا أن الفلسفات المثالية كانت قد تضمنت قصوراً فاضحاً . ففى
تقرر أن الوعى مشتمل على الواقع الاصيل دون أن نحاول ، مع ذلك ، أن نحلل
معنى الوعى تحليلاً عميقاً ودقيقاً .

ولنحن نعلم أن أورتيجا يشير بهذا القصور إلى ما جاءت به المثالية عموماً فى
العصر الحديث ابتداء من ديكارت وحتى هيجل .

ويشير أورتيجا إلى أن هسرل فى نهاية القرن التاسع عشر هو الذى تنبه إلى
هذا القصور فأخذ على عاتقه مهمة الإصلاح . وفعلاً كانت الفينومينولوجيا هى
التي حدثت - لأول مرة - بالقصور بالوعى ومكوناته .

وفى مقال خصصه أورتيجا لمقد الفينومينولوجيا (١) يقول أنه بعد أن قرأ
كتابات هسرل ، سنة ١٩١٢ ، تبين له أنها هى الأخرى لا تخلو من قصور . .

وقد بدأ هسرل بمحاولة الكشف عن واقع أول يكون بمثابة الاصل أو
الاساس أو نقطة الانطلاق إلى مختلف صور الواقع . ولمكنى يتحقق له هذا
الغرض ، فقد كان يخشى من فكره أن ينزل من شفافية ذلك الواقع الأول لفعل
التفكير يتضمن حركة إيجابية ربما بددت الشفافية أو عرقلت الامساك بها (٢) .

وقد ظن هسرل أنه وجد الواقع الأول ممثلاً فى " الوعى الخالص " ، غير أن

(١) كان هذا المقال هو المقدمة التى كتبها أورتيجا للترجمة الألمانية لكتابه
" أطروحة عصرنا " .

EL Tema de nuestro tiempo, 1957.

(2) O. C., VIII, p. 47-48.

هذا الوعي المسمى به ، و الخالص ، ليس شيئاً آخر سوى الذات التي و تعي كل شيء . . فهي لا تريد بل ، يقتصر عملها على الوعي بإرادتها وبالشئ المراد . . وهي لا تحس ، وإنما تتأمل إحساسها وعلاقته بالأشياء المحسة . وهي أخيراً لا تفكر بل تعي قدرتها على التفكير .

وبخصوص هذا التصور للعمل العقلي يلاحظ أورتيجا أن ما نتأمله ليس هو الواقع الحقيقي . ذلك لأن الواقع الحقيقي هو فعل التأمل ذاته . ويترتب على هذا أن تكون الذات المتأملة لا وجود لها إلا بفعل التأمل ، ويكون الموضوع المتأمل موجوداً من حيث هو متأمل فقط .

ويشبه أورتيجا طبيعة الوعي الخالص ، بحال الملك الاسطوري Midas الذي ضاق ذرعاً من قدرته على تحويل كل ما يلمسه إلى ذهب حتى طعامه ! .

فالوعي الخالص باعتباره هو الواقع المطابق لسلب الواقعية من كل الأشياء المحيطة به ويحولها إلى مجرد موضوعات للوعي . إنه يحل العالم ويحوله إلى معان ودلالات . أو أنه يرد العالم الواقعي إلى معقولية خالصة (أى مجردة) .

يضاف إلى ما تقدم أن الوعي الذي قيل أنه ، خالص ، لا يتم التوصل إليه إلا باستخدام منهج فلسفي يطلق عليه اسم الرد الفينومينولوجي ، أو الحذف الفينومينولوجي ، وهو ما أشرنا إليه آنفاً . ويرى أورتيجا أن هذا المنهج يماثل منهج الفيزياء الذي يدرس الذرة : فكما أن تدخل العالم يغير بنسبة الذرة بالإضافة إلى أنه لا يتعامل مع واقع جاهز بل هو الذي يوجده ، كذلك كان الحال بالنسبة للفينومينولوجي . فهذا الأخير يتوصل إلى وعي ، من صنعه

لا يعنى بل ينحصر عمله في مواجهة الماهيات^(٢) (بعد الرد الفينومينولوجى) :

والرد الفينومينولوجى كما تعلم هو إيقاف لعمل الوعى ، وتعطيل للممارساته الى تنبثق من طبيعته ، والفينومينولوجيا بهذا إنما تحطم الصفة الاساسية له^(٣) .

يقول أورتيجا :

« لقد تهدد مفهوم «الوعى» ، على يد فلسفة الظواهر ، فبعد أن كان يشير إلى معطى يقوم بذاته لا بفكرنا أصبح على العكس تماماً : مجرد فرض أو تركيب تخيالى أو تفسير جرى »^(٤) .

إن موقف العقلانية الحيوية هو أننا لا ينبغي أن نفهم «الوعى» ، على أنه يوجد أولاً ثم يتلى به-كار الأشياء بعد ذلك . لأن المسألة في حقيقتها لا تعدو أن تكون - على الأحرى - تواجد الإنسان بين الأشياء أو تواجد الذات بين الظروف المحيطة بها ، وهو تواجد يتضمن تفاعلاً إيجابياً وديناميكياً بين الطرفين .

ويتأكد موقف العقلانية الحيوية من تصور الذات ، في مقال كتبه أورتيجا بعنوان « الفرد والدهماء » ، يقول :

« إن معرفتى بالآخرين تظهر تدريجياً تلك الأنا الغامضة والمجردة فتمكننا من الوعى بحقيقتها : فوهبتك في الرياضيات تكشف لى أنى لا أملك مثلها ، وطلافتك في الحديث تجعلنى ألتزم إلى عدم امتلاكى لهذه الميزة ، وصلاية إرادتك

تثبت لى أفى إنسان لىن ، وما لى من مواهب يكشف ما لىك من قصور .
وهكذا يتعدل تدريجياً مفهوم الأنا بفضل وجودى فى عالم الآخرين ، (٦) .

وىظهر من هذه العبارة أن موقف أورتيجا بخصوص تصور الذات يختلف
تماماً عن المواقف المثالية والفينومينولوجية . فهذه الأخيرة عزلت الذات فى
مخرج عاجى ، ولم تدرك العلاقة المتبادلة بين الذات ، وساتو بينها عندما
جعلت تصور ، الآخر ، مجرد انعكاس للأنا .

وعلى البتلة ، فإن الإنسان لا يوجد لأنه يعى أو يفكر ، بل إنه يعى ويفكر
لأنه يوجد ، يفكر لىكى يحيا .

لقد كان المحك الأساسى فى نظر أورتيجا هو الجانب الحيوى أو « الحياة » فى
كل أبعادها وجميع جوانبها .

يقول أورتيجا :

« إن حياة الفيلسوف مفروضة على فكره . وماضيه هو الذى يحدد ذلك
الفكر ، وبيئته التى نشأ فيها هى التى توحى له باهتمامات معينة . بل إن التفلسف
يسكاد لا ينفصل عن الظروف المحيطة بالفيلسوف ، فهو يرتبط معها بعلامة
جدلية » (٧) .

وىرى أورتيجا أن الخطأ المتأصل فىنا هو أننا نظن أن مهمة الفلسفة هى أن
تكشف لنا عن واقع من نوع جديد يختلف عما نعرفه بتجربتنا البسيطة ، فى
حين أن الأمر على العكس تماماً من ذلك : فالواقع الاصيل هو الأول ، أما الفكر

(6) O C., V111, p. 196.

(7) O C., V-11, p. 53.

فهو يأتى فى مرحلة تالية . والواقع الأصيل ليس شيئاً سوى الحياة ذاتها (٨) .
ونلاحظ أن هذا الموقف إنما يستهدف تحويل الفيزيومينولوجيا فى إتجاه
معارض الدشالية ، والابتعاد بها عن التصور الضيق للوعى ، على أن يجعل بحاله
تواجد الذات فى مواجهة الموضوع .

وفى مقال بعنوان : « ملاحظات حول الفكر » ، وصف أورتيجا منهج هنرل
بأنه فلسفة ساذجة وجاحدة . وهو فى هذا الوصف يدعى أنه لا يقوم هذه
الفلسفة بل يقرر حقيقتها الفعلية (٩) .

والفلسفة الجاحدة فى نظره هى التى لا يظهر فى سياق عرضها للذهب الدوافع
التي أدت إليه والتي أستوجبت ظهوره . وهذا هو حال معظم الفلسفات السابقة .

وقد أراد أورتيجا فى مقاله سالف الذكر أن ينبذ إلى « فساد » بعض المذاهب
الفلسفية ، وإلى الإفساد الذى تفرضه على العقول دون مبرر حتى أصبحت عدواً
موجهاً وخطراً مؤكداً . وقد وصل به الأمر إلى حشد المائلة بين تمسك
الدوجماتيكيات من الفكر وبين إحتلال الغازى للأرض . يقول :

« لما كان إحتلال الأرض فى حاجة إلى ما يبرره ، ليس فقط أمام الآخرين
بل أيضاً فى نظر القائمين به . كذلك كان من الطبيعى أن ننتظر من المذهب الفلسفى
أن يضع أمامنا المسلمات أو الخبرات الباطنة التى وجهته نحو دوجماتيكيات من
نوع معين . إن الكشف عن هذه البنية التحتية للمذهب تحتمه أبسط قواعد

(٨) Ibid.

(٩) O. C., V, pp. 540 - 547.

اللياقة، (١١) .

وبخصوص هسرل ، رأى أورتيجا أنه كان ينبغي عليه أن يتوقف قليلا ، وأن يتراجع إلى الوراء حتى يكشف عن الدوافع غير المذهبية التي أدت إلى مذهبه . لقد نسي هسرل أن الفكر الفلسفي ينبثق عن ضرورات سابقة على النظر والتفكير ، وهي ضرورات ذات طبيعة د حيوية ، لا تتصف بالغموض لأنها محددة ، وهي شرط الممارسة الفكرية التي تسميها والعقل ، (١١) .

من التناقض إذن أن تدعى الفينومينولوجيا أنها أعلى تعبير للعقل ، في حين أن مفاهيمها الأساسية تنفصل عن مقتضيات الحياة . ذلك لأن المنطق الصوري والترايستاتالي لا يكشفان عن علاقة الحياة بالعقل . بل إن ما يسمى بالمناهج الحالية ، عند هسرل يتناقض مع المفاهيم المعروفة للحياة ، لأن هذه المناهج تعرف (بتشديد الزاء) بأنها قبلية ونظرية ولازمانية . وهي بالتالي ليست ظواهر نفسية بل وصور افتراضية ، (١٢) .

(١٠) ذكره :

Alain GUY : « Ortega Y gasset », op. cit. p. 116.

(11) O. C., V, p. 545

(12) Ibid.

الوجودية وموقف العقلانية الحيوية منها

يقول أورتيجا :

« الإنسان لطبيعة له لأنه « تاريخ » . وهو ليس شيئاً أو حدثاً بل هو تنابع الأحداث في مسلسل الحياة اليومية . إن حياته تختار وتصنع بالتدرج ، وهي حصيلة هذا الاختيار والاختراع . وكل إنسان هو كاتب قصة حياته ، وهو يخرج أحداثها ، وعلى عاتقه تقع مهمة الاختيار بين الأصالة والتقليد ، بحيث لا يمكنه أن يفلت من مهمة الاختيار هذه لأنه محكوم عليه بالحرية . . . والحرية ليست نشاطاً يمارسه كيان يستقل فيما لديه من إمكانات معدة من قبل : فكون الكائن حراً ، إنما يعني أن لديه القدرة على أن يكون شيئاً آخر غير ذاته ، دون أن يكون قابلاً لأن يستقر على نمط محدد أو طبيعة واحدة . . . وإذا كانت جميع الأشياء في الكون قد تحددت طبيعتها مسبقاً ، إلا أن الإنسان هو الواقع الوحيد الذي يتعذر تصوره على طبيعة قد تحددت لمرة واحدة وسلفاً . . . إذ عليه أن « يكون حياته » (بتشديد الواو) *ganarse la vida* ، وهو مبدأ لا ينحصر مجال الاقتصاد وحده بل الميتافيزيقا أيضاً ، (١) .

إن القارئ لهذه العبارة لا يمكنه أن يميز بينها وبين لغة الوجوديين بوجه عام ، ولا غرابة في ذلك :

ففي كتابات أورتيجا المتأخرة نجد أنه يفترق بدرجة مدونة عن لغة ومصطلحات

(١) Ortega Y. GASSET : « Historia Como Sistema », 1935.

ذكره .:

MCINNES in « Encyclopedia of philosophy », op. Cit.

المذاهب الحيوية ، كما نجد اهتماماته تتجه إلى ، والآفاق التاريخية للحياة البشرية ، ، أى دراسة ، الظروف الثقافية والاجتماعية للنشاط الحيوى لدى البشرية ، (٢) .

ونلاحظ أنه أخذ يفضل تدريجياً فى كتاباته مصطلح ، العقل التاريخى ، على العقل الحيوى ، . كما نلاحظ أن ، الحياة ، عنده لم تعد تعنى ، والنشاط الحيوى البيولوجى ، بل ، حياة أى فرد ، . كما أصبح مصير الذات معلماً بتفاعلها مع الأشياء ، أى ضرب من تحقيق الذات . وهذه هى لغة الوجوديين التى يتحدثها أورتيجا بفصاحة .

وتتميز وجودية أورتيجا بإصراره على أهمية دور العقل (٣) ، فاتخذت ، لذلك ، لوناً جديداً :

لكل إنسان مجال فريد فى الاختيار ، هو اختياره لمصيره . والمصير ليس شيئاً آخر سوى إدراك الفرد لما يلغى أن تكون عليه ذاته مستقبلاً . وفكرة المصير هى المقوم الأساسى للحالة الإنسانية . واختيار الإنسان لشخصيته ونمط حياته بين العديد من الأنماط الممكنة يقتضى تعبئة جميع قوى العقل الإنسانى . كما يتطلب دوام التركيز . وصاعقة الانتباه وصفاء الذهن ، وهكذا يتضح لنا لماذا أكد أورتيجا على ضرورة إفراض جانب العقل فى الدفعة الحيبوية Elan vital على مستوى البشر . فبالعقل يتم حساب وتقدير الظروف المحيطة ، وبه يتحقق ما أستقر عليه الفرد من اختيار لنمط وجوده . فالاختيار

2 — NEIL MCINNES : « Ortega Y GASSET, José », (in Encyclopedia of philosophy), Op. cit.

3 — Ibid.

المتعقل هو المكون للشخصية البشرية (١) .

وتبشئ النظرية الاجتماعية عند أورتيجا من المنظور الوجودى عنده .
فإنطلافاً من الزعم بأن الإنسان يخلق ذاته ويحدد طبيعته ، خرج أورتيجا
بالنتيجة التى تؤكد عدم المساراة بين البشر لأنهم يتفاوتون فى قدرتهم على الخلق .
ولذا لا بد من الاعتراف بوجوده الصغوة ، منهم فى كل المجتمع . أما فى مجال
الأخلاق ، وهو مجال يتعذر فصله عن مجالات الميتافيزيقا والأنثروبولوجيا لدى
جميع الوجوديين ، فلاحظ أورتيجا أن الحياة الأخلاقية الأصلية هى التى تستجيب
لمشروعات المصير ، وتحكمها العقل . أما الحياة الأخلاقية ، فهى التى تستسلم فيها
الذات لكل ما هو وقى وزائل ، وهى التى تقوم على التهور بدلا من التمعق (٢) .

لاكتشاف الآخر بين أورتيجا وهيدجر :

يقول أورتيجا :

• إن ذاتى وحياتى وعالمى هم الواقع بالدرجة الأولى ، وذلك فى مقابل

4 — Ibid

ينبغي أن نلاحظ أن المذاهب الوجودية التى ينتقدها أورتيجا لم تكن فقط
مناهضة للعقل ، بل مناهضة للعلم أيضا . وفى هذا يقول لينى ستروس رائد البنيوية
فى فرنسا : • إن المحاولات الوجودية لا تخلو من سذاجة : ففيها يعزل الإنسان
المعاصر نفسه ، ويستشعر نشوة تلقائية ، ويعتمد عن المعرفة العلمية التى بحتمتها ،
وعن الإنسانية الحقة التى يحفل عمقها التاريخى ، •

١ . ج . أيضا ، البنيوية فى الأنثروبولوجيا ، للدواف ص ١٥٢ .

5 — NEIL MCINNES : Op. Cit.

الآخر الذى يشكل وافهماً من الدرجة الثانية لأنه يعتمد على فهمي
وتفسيرى له ، (٦) .

ويحاول أورتيجا أن يكشف لنا عن دور العقل الحيوى التاريخى فى خضم
علاقات التواصل داخل المجتمعات . وقد أثبت فى هذا المجال قدرته كعالم
نافذ البصيرة وكناقد سياسى من الدرجة الأولى بما جعل لأفكاره الإجتماعية
أثراً كبيراً على الجمهور الاسبانى العريض الذى كان متطلعاً لقيادة المعركة .

ويؤكد أورتيجا على أن حرص الانسان على نسج علاقات إجتماعية مع
ذريته إنما تحتمه مكونات فطرية وليست نتيجة لأوامل مكتسبه فنحن حين
نتقابل مع الآخر ، نرى أمامنا وجوهاً وسلوكاً وتعبيرات تكشف من خلالها
عن جانب غير مرئى يفيض بمعاني الصداقة والالفة أو المحبة ، وهذا الكشف
يتصف بالغربة لأنه يمسك بمجوانب غير مرئية من خلال المراتبات . وهذه
القدرة على النفاذ إلى عمق الظواهر السطحية تتصف بالتفرد وتنبت
عن الفطرة .

ولما كان الآخر يتخذ من نفس الموقف ، ولديه القدرة هو الآخر لكي
يتماولنى بالفهم والتفسير ، لذا ينبغى الاعتراف بوجود علاقة مبادلة
Réciprocité . بينى وبينه . وعلاقة المبادلة هذه هى صفة أصيلة من
صفات البشرية (٧) .

والعلاقة بالآخر تنطبع بطابع الخطر . فالإنسان الذى أجمله بشكل دائماً

6 — O C., VII, p 146.

7 — Ibid, p. 148.

لإحتمال صدور الخطر عنه ، حتى ولو كان طفلاً بريئاً لأن بإمكانه أن يشعل الحريق بالمنزل . ويرى أورتيجا أن الإحساس بالخوف تجاه الآخر كان قد تضاعف بشكل ملحوظ في الثلثين الأولين من القرن الثامن عشر ، وأيضاً في الفترة من سنة ١٨٣٠ إلى سنة ١٩١٤ . ثم استيقظت أوروبا من غفوتها بتأثير الحروب والثورات المعاصرة . الصراع موجود في طبيعة الإنسان إذن ، وهذا ما يتأكد داخل أكثر الأسر تماسكاً غير أن هذا الصراع يفيد في تحديد تكوين الأنا (٨) .

وإذا أردنا أن نقارن هذا الموقف بمثيله عند الوجوديين (٩) ، سنلاحظ أن أورتيجا قد تجاوز المستوى المنعم بالتشاؤم عندهم ، والذي يعجز في حديث هيدجر عن الوجود الزائف ، ثم في عبارة سارتر الشهيرة « الآخرون هم الجحيم » وسنقتصر في حديثنا عن الأول نظراً لورود اسمه في كتابات أورتيجا .

ظهر الحديث عن « الآخر » عند مارتين هيدجر تحت عنوان الوجودية في - العالم باعتباره وجوداً مع الناس (١٠) وهذا الاشتراك في الوجود مع الآخر يعبر عنه هيدجر بمصطلح « الإرتكان إلى الغير » La dépendance . الوجود « الأنا » يفترضه الآخرون على نحو ما ، ونحن نعتمد عليهم في تشكيل وتكوين ما لدينا من أفكار . وعلى هذا ، فإن « الآنية » Dasein عند هيدجر تعرف

(٨) Ibid., 196

(٩) نلاحظ أن أورتيجا في مواجهته للمذهب الوجودي كان يضع في إعتباره هيدجر وسارتر على وجه الخصوص . لأنهما يقيمان « فلسفة الوجود » ظهرت عند الأول في كتابه « الوجود والزمان » وعند الثاني في « الوجود والعدم » .
(١٠) M. Heidegger : « L' Etre et le temps » , (paris) , 1964 p. 118.

بأنها كائن محايد لا شخصي . وهذا الإعتماد المتبادل هو ما يترتب عليه ظهور مستوى موحد للحياة العامة يبرر الصيغة الآتية :

« كل واحد هو الآخر ، ولا أحد هو ذاته » ، وهذه هي صورة الوجود الزائف ، عند هيدجر ، وهي التي يتحول الكل ، بسببها في النهاية إلى « أشياء » ، ويحدد هيدجر ثلاث سمات لمفهوم الناس ، (أى الوجود الزائف) وهذه السمات هي :

الثروة اليومية ، والفضول ، والإلتباس - ونبدأ بالصفة الأولى :

البطالة bavardage

من سمات الوجود بالإشتراك ، كثرة تداول عبارة (إنهم يقولون) . فهي صيغة يرددونها من يتوخى الدقة والحقيقة . واللغة التي أتت على هذا النحو لا تشير إلى الوجود ، لأنها عبارة عن تداول للالفاظ المستخدمة ، والتي تحمل محل الأشياء نفسها . فالأمر يتعلق بما يقوله الناس ، وهذا ضرب من الثروة أو اللغو . هذه الثروة من الوجهة الأنطولوجية ، هي تفسير للوجود يستأصل فيه الوجود من جذوره . وبسبب هذه الثروة اليومية يصعب على الآنية أن تشعر بحاله العدم التي تحيط بها (١١) .

الفضول Curiosité

في هذا الجو الذي تعيشه الآنية تصبح الرغبة في المعرفة حيلة هروبية للتخلص من ذاتها ، وذلك بأن تتجمد الانشغال في موضوعات الحياة اليومية ، وتسعى

(١٣١)

بمضوئها للإمام بكل جزئياتها . وهذا الاتجاه يميل إلى البحث عن الجديد لذاته
لأنه من دلالة . ولذا أنصف بالثقت . ومن الخطأ أن تستسلم الآنية لهذا
الفضول ، وتوهم أنها تحيا حياة حقة (١٢) .

الالتباس Equivoque

يترتب على الحالة السابقة الذكر أن يتعذر التمييز بين ما هو حقيقي وما هو
مزيف . وهذه هي ظاهرة الالتباس التي تشمل العالم ، والوجود - بالاشتراك .
وعندئذ تصبح القدرة على الكلام هي المقياس المضبوط لما نعرفه وأيضا لما هو
كائن ، (أى تصبح الغلبة للسفاسة) . وعندئذ أيضا تكون الآنية دائما ، هناك ،
أى فى تلك الحالة العامة للوجود بالاشتراك حيث يحدث كل شىء فى الحياة
اليومية ، وحيث تستأثر باهتمامها أكثر الألفاظ تداولاً .

هذه السمات الثلاث التي تميز (وجود - الآنية - هناك) تحدد كيفية أساسية
للوجود يطلق عليها هيدجر اسم (السقوط) . والسقوط هو أشبه بدوامة تؤخذ
بها جميع (الناس) ولا ينجو منها إلا من صدم على أن يخرج من الثقت
والثروة استجابة لنداء الحياة ، الذي يذهب به بعيداً عن سيطرة (الناس) .

إن الوجود الزائف بسماته الثلاث يظل بمثابة إمكانية أساسية للآنية ، لأنه
لا ينفصل عن الوجود فى - العالم . ويقول فيه هيدجر : « إن الإنسان لا يستطيع
أن يتخلص منه إلا إذا استطاع أن يقفز فوق ظله » (١٣) .

تلك هي نظرة هيدجر المتشائمة ، والتي وقف أورتيغا فى مواجهتها لأنها

12 — Ibid , p , 170.

13 — Ibid.

، متجاهل الكنوز الروحية التي تحتاج تحت مظاهر الابتذال في الحياة اليومية ،
افضلنا عن أن أورتيجا يرفض كذلك مصطلح « الوجود الزائف » ، انطلاقاً من
تأكيد على أن « ذاته وحياته وعالمه هم الواقع بالدرجة الأولى كما سبق أن ذكرنا
في بداية الحديث عن اكتشاف الآخر » .

غير أن الحديث عن « الوجود الزائف » ، وهو ضرب من الاغتراب
الذي لا يترك ، يمكننا أن نجد له ما يماثله في نصوص أورتيجا ، ولكن على مستوى
الواقع الفعلي - لا الزائف - الإنسان المعاصر .

يقول أورتيجا :

« إننا إذا استعرضنا الأفكار والآراء التي نستخدمها ونعيش بها ، فإننا
سنكتشف لدهشتنا أن أغلب هذه الأفكار والآراء نستخدمها بالتقليد والترديد
الاعمى ، دون أن يكون تمسكنا بها نتيجة مبادرات فردية وعت فأوعت ثم
تحملت مسؤولياتها كاملة بصدد هذا وهذا هو الوجود الاشخصي الذي يقطن في
ذواتنا ليصبح أحد مكوناتها » (١٤) .

ويرى أورتيجا أن هذا العطاء المجهول الذي يقدمه المجتمع للفرد هو سبب
ما نشعر به من اغتراب . فنحن عندما نفكر أو نعمل انطلاقاً مما هو متعارف
عليه لدى عامة الناس ، سنقتصر عندئذ على ترديد فكر أو قول أو عمل سبق إعداد
من ورائنا دون تدخل منا . وفي هذا يقول :

« إن حياتي لم تعد ملكاً لي ، كما أنني لم أعد ذلك الشخص المتميز بالفرد ،

(١٣٣)

بل أصبحت أعمال الحساب المجتمع ، وصرت آلة ضمن الآلات التي كان
اجتماعي ، (١٥) .

ويقول :

« إن الجماعة هي شيء إنساني يغيب فيه الإنسان ، ذلك لأنها تفتقر إلى نفس
الإنسان وروحه ، أو لأنها شيء إنساني فقد إنسانيته » .

وكان أورتيغا يأخذ على الرومانسيين الألمان بوجه عام زعمهم بوجود روح
جمعية ، *âme Collective* أو « قومية » ، والحقيقة فيما يرى أورتيغا أن
الجماعات لا روح لها ، ولذا تفسح مؤاخذته على دوركيم الذي يقدس المجتمع ،
ودى بونالد (١٦) الذي جعل المجتمع في مرتبة أعلى بكثير من مرتبة الفرد ، وإيضاً
هيجل وماركس .

وربما كان المجتمع الذي لا روح له في نظر أورتيغا هو المجتمع الغوغائي
La foule الذي يفتقر إلى العقل ، والذي يبدو في طبيعته وسطاً بين الروح
والمادة أو بين الجانب الإنساني والفيزيقي البحث (١٧) .

وعلى أي حال ، فقد كان هناك التقاء وتقارب بين هيجل وماركس وأورتيغا فيما
يتصل بتصور المجتمع واغتراب الإنسان رغم اختلافهما في الأسس الرئيسية
لفكرهما .

« 15 » O. C. , VII, p. 199.

(١٦) لويس دى بونالد : كاتب وسياسي فرنسي (١٧٥٤ - ١٨٤٠) .

« 17 » O. C. , VII, p. 199.

(١٣٤)

طبيعة التقارب مع هيدجر :

يعترف أورتيجا في كتاباته بهذا الالتقاء والتقارب أحياناً رغم إصراره على موقفه في المسائل الخلافية ، يقول :

« إن كتاب « الوجود والزمان » لهيدجر قد اشتمل على حقائق لا بأس بها ، كما تضمن أخطاء دقيقة تتصل بفكرة « الموت » .

« حقاً إن هذه « النهاية » الأكيدة إنما تؤثر في سياق حياتنا لأنها هي الغد الكبير الذي نستعد له من اليوم . غير أنه من الممكن أن نبين أن البنية الحياتية للسكان الإنساني تختلف عن بنية التاريخ . فهذا الأخير لا يموت أبداً ، وأحداثه لا تخضع للفظ أو لفكرة » (١٨) .

ومن المفيد بهذا العدد أن نعرض باختصار لما ورد عن فكرتي « الموت » و « التاريخ » ، في كتاب « الوجود والزمان » :

لقد أصر هيدجر على أن الوجود لا يمكن إدراكه إلا على هيئة تاريخ ، أو على الأقل باعتباره « زمانية » temporalité والموجود من حيث هو كذلك يشير إليه بالكلمة الألمانية Dasein ويقصد به الوجود الإنساني ، « الآن » ، أو « الآنية » كما يترجمها البعض . وتتابع الأيام بين الميلاد والموت هو الذي

(١٨) جاءت هذه العبارة في مقال كتبه أورتيجا لمجلة « الغرب » ، في فبراير سنة ١٩٢٨ بعنوان « فلسفة التاريخ » ، وكانت هذه هي المرة الأولى التي يظهر فيها اسم هيدجر في كتابات أورتيجا .

راجع : O. C., IV, p. 541

يعنى على الآنية طابع التاريخية ، لأن وجود الآنية بين هذين الحدين هو ديمومة *Durée* وتاريخ في نفس الوقت (١٩) . وتاريخ الآنية هو تتابع أحوالها . وتنشأ « التاريخية » من كون الموجود « زمانى » ، في صميم وجوده ، لا بمعنى أنه يوجد « في التاريخ » ، (٢٠) .

والتاريخ يستوعب أحداث الحياة الإنسانية ، الماضية ، والحاضرة ، والمستقبلية . ومالا يتصل بالإنسان ليس تاريخاً . فالتاريخى هو « الآنية » ، في المحل الأول ويلبها « الطبيعة » ، باعتبارها « ميدان التاريخ » .

والوجود الاصيل هو الذى يقبل في عزم إمكانية الموت باعتبارها من أخص خصائص الآنية . وحتمية الموت هى التى تخلص الآنية من كل ضربات القدر التى لا يكف الناس عن الاتين منها ، فليس هناك قدر أو مصير لآنية هى نفسها مصير وقدر ، فهى تتوقع باستمرار مستقبلاً يتحدد بواسطة السقوط في عدم الموت .

ليس ثمة وجود إلا بالنسبة للإنسان ، وموقع الآنية ينبغى أن يكون متضمناً في قلب العالم ، ومن ثم تكون جميع الاشياء والموضوعات والادوات والمؤسسات « تاريخية » ، من حيث أنها مرتبطة بوجود الآنية وتاريخيتها . وقد لاحظ هيدجر أن الآنية الزائفة تقلب هذه العلاقة رأساً على عقب (٢١) . فـ

« 19 » M Heidegger : « L'Etre et le temps » , op. Cit., PP. 372—373

(20) Ibid , p. 375—377

(٢١) « الآنية الزائفة » ، إشارة إلى الذوات المفكرة التى تحدثت عن حتمية تاريخية تخضع لقوانينها الاشياء والبشر أيضاً باعتبارهم ضمن أشياء العالم . والإشارة على وجه التحديد إلى الماركسيين .

تعتقد أن تاريخيتها الخاصة مستمدة من تاريخية العالم ويصبح وجودها - حسب هذا المعتقد - معرضاً لتغيرات جرافه آتية من الخارج ، كما يصبح مصيرها ، معلقاً بمشيئة هذه التيارات الخارجية ، ولذا فهي تفقد نفسها بين هنا ici والآن maintenant . ومن هنا يكون النسيان من صميم وجودها (٢٢) .

القول بأن موضوع التاريخ هو الوقائع الفردية أو القوانين العامة مسألة لا أساس لها إذن . فموضوع التاريخ ينبثق عن مبدأ التاريخية أى عن الاختيار الذى قامت به الآتية والذى يرى المؤرخ إمكانية تكراره .

وعلى الرغم من أن الفردية ، أو التفرد ، هو ميزة الحياة الحقة إلا أن العيب والموت هو محوره الحقيقى . فالفرد الحقيقى عند هيدجر يبدو عاجزاً عن التواصل مع ذريته .

فعلى الرغم من وجود اللغة ، وهى من تركيبات الآتية ، إلا أن هذا التركيب لا يظهر إلا فى حالة الوجود الزائف ، فى صورة « شرقة يوفية » ، وهذه الأخيرة لاتتضمن حواراً بمعنى الكلمة أو تبادل حقيقياً للأفكار . وقد ترتب على هذا كله أن أصبح الوجود الحقيقى عند هيدجر هو الصمت (٢٣) .

ومهما كان من شئ ، فإنه لما كان الوجود الحقيقى عند هيدجر هو وجود الآتية ، وكانت الآتية زمانية ، ود تاريخ ، لذا فإن موت الآتية ، هو موت للتاريخ . وهذا ما يرفضه الأسباني أورتيجا لأن التاريخ عنده « لايموت أبداً ، وأحداثه لاتخضع للفظ أو لفكرة » . كما سبق أن قدمنا . وهنا يظهر

(22) Ibid., p. 387—392.

(٢٣) نفس الموضع .

أورتيجا أقرب ما يكون إلى المفهوم الماركسي ، وأبعد ما يكون عن التصور الوجودي . فما هو تصور التاريخ عند أورتيجا ؟

موقف أورتيجا من التاريخ :

يقول أورتيجا في معرض حديث عن التواصل المتبادل بين أفراد المجتمع :
« التاريخ هو المجهود الذي تقوم به من أجل الكشف عن جزئيات الأحداث
والقائع الماضية ، وهذا المجهود إنما هو نمط من أنماط المبادلة بين أفراد البشر ،
ذلك لأن منطقة علاقاتنا مع الأموات إنما هو تمثيل غريب لمنطق العلاقات
الاجتماعية الحالية » (٢٤) .

وفي موضع آخر يقول : « التاريخ هو تاريخ ظهور وتطور أو اختفاء
الاتجاهات الاجتماعية السائدة ، وهذه الاتجاهات تشمل الآراء والمعايير ، كما
تشمل كل ما يستحسنه الوسط الاجتماعي وما يستهجنه ، وأيضاً مآلديه من آمال
وتطلعات » (٢٥) .

والاتجاهات الاجتماعية السائدة تقوم بدور كبير في تحديد أنماط السلوك
الفردية وتوجيهه دون أدنى حرية أو اختيار من جانب الأفراد . وهذه الاتجاهات
السائدة تماثل في قوتها الملزمة صرامة القوانين الجنائية السارية المفعول حتى أن
أورتيجا يسميها « Vigencias » ، وهو اشتقاق في اللغة الأسبانية تنصف به
هذه القوانين .

وقد استشهد أورتيجا بمثال لهذه الاتجاهات الملزمة في كلمة ألقاها في المؤتمر

(24) O, C, V, p, 217

(25) O, C, VII, p, 188,

الدول لامتناء المكتبات ، (١٦) ، يقول : (إن الكتاب ، لم يكتسب قيمة إجتماعية إلا في عصر النهضة ، كما أن الحرص على إقتناء الكتاب الآن هو دليل على هذا الاتجاه الغفل الذي يقود الفرد في سلوكه ، شأنه في ذلك شأن جميع الاتجاهات الإجتماعية السائدة) (٢٧) .

وقد أراد أورتيجا أن يحلل تفصيليا دور العادات الإجتماعية والعرف الإجتماعي حتى يكشف عن حقيقة الضغوط الإجتماعية التي تقيد حرية الإنسان وتصادر قدرته على المبادرة . فهو لا يتفق مع ماكس فيبر الذي يفسر كل شيء بالعادة باعتبارها نمطاً للسلوك تكرر لإنجازه فصار آلياً لدى الافراد . ورأى أن عامل التكرار ليس محكاً سليماً في تمييزه للعادات ، ذلك لأن من الأفعال ما لا يرقى لمرتبة العادات على الرغم من تكراره مثل التنفس الذي هو بمثابة ردود أفعال عضوية ، والمشي وهو حركات إرادية . ومن الأفعال ما لا يتكرر ويدخل مع ذلك ضمن العادات الإجتماعية ، ويندرج تحت هذا النوع اليوبيل القضي واليوبيل الذهبي الذي درجت بعض المؤسسات الإجتماعية على الاحتفال به كل ربع قرن أو كل نصف قرن من الزمان فأصبح عادة إجتماعية .

ويخلص أورتيجا إلى أن العادة الإجتماعية ليست كذلك لأننا نكررها ، بل إننا نكررها لأنها عادة إجتماعية . وهكذا يظهر أن العادات الإجتماعية متصلة أساساً بماهية المجتمعات لا بطبيعة الافراد (٢٨) .

(٢٦) عقد هذا المؤتمر بمدينة مدريد في ٢٠ مايو سنة ١٩٣٥ .

(27) 1bid.

(28) O. G., VII, P 214.

ويضرب أورتيجا مثلاً من « فعل التحية » ، لسلوك تكرره لأنه أصبح عادة اجتماعية .

وفعل التحية هو بداية السلوك الاجتماعى وأول الظواهر الاجتماعية التى يحتملها فن المبادأة فى أبسط صوره . وفى تحليل أورتيجا لهذا الفعل الاجتماعى يرى أنه على الرغم من كونه فعلاً شعورياً إلا أنه قد يمارس بفتور أو بطريقة آلية لأنه أداء مفروض من المجتمع ومؤيد من جميع الشعوب . ولكن ، بما الغاية التى يستهدفها فعل التحية ؟

كان هربرت سبنسر قد صنف أنماط التحية لدى الشعوب المختلفة وجعل بينها استمرارية تطورية . وكان قد زعم أن الغاية من فعل التحية تفسيره بقايا قديمة للرغبة فى إظهار الخضوع أمام عظيم (٢٩) . غير أن أورتيجا يرى فى هذا التفسير مجرد محاولة أيديولوجية لا تؤيدها الوقائع الموضوعية خصوصاً وأن العديد من أفعال التحية لا يتضمن بالضرورة إختلافاً فى المراتب (٣٠) . صحيح أن فعل التحية يتضمن جانب الإحترام تجاه الآخرين ، غير أن هذا الجانب ليس هو الأكثر أهمية فى تحديد غايته . ففعل التحية يفتح علاقاتنا مع الآخرين ، إذ كلما قللت معرفتنا بإنسان كلما كان لدينا ميل أقوى لمصالحته .

يقول أورتيجا :

« إن فعل التحية يصبح ملجأ عندما لا يكون ، الآخر ، فرداً محدداً لنا »

(٢٩) هربرت سبنسر ، فليسوف انجليزى ، أحمد رواد نظرية التطور

• (١٨٢٠ - ١٩٠٣)

(30) 1bid., p. 221.

ومعروفا ، أى عندما يكون منجذر شخص ما أو مجرد فرد من الدهماء (٣١) .
ويوضح أورتيجا ذلك قائلا :

ولمّا كنّا نجهل الكثير عن الفرد الذى نتعرف عليه لأول مرة ، لذا فإننا
لا يمكننا أن نتنبأ بسلوكه تجاهنا . وهو بدوره ليس بإمكانه أن يتنبأ بسلوكنا
تجاهه ، (لأننا بالنسبة له أيضاً مجرد أفراد) . ومن ثمّ كان من الضروري أن
يفصح كل منا عن عزمه على قبول قواعد السلوك والمرحبة والمطبة في هذا الجزء
من العالم أو ذاك . . . وعلى الجملة ، فإن (المصافحة) تغدو تعاقدًا يلزم بالأمان
والسلام (٣٢) .

وهنا يبدو أن الحكمة القديمة التى قرئت بأن (الإنسان ذئب لآخر الإنسان)
ما زالت تحتفظ بجانب كبير من الصواب : فتجنّ لا تلمس أن الإنسان كان كائنًا
شرسًا ، وأنه ما زال مستمرًا على ذلك بالقوة أو بالفعل : هذا هو السبب فى أن
إقتراب أى إنسان من أى إنسان آخر قد يعنى مواجهة أو مأساة . وإذا كان
الامر سهلًا الآن ، فقد كان حتى وقت قريب مواجهة مهلكة ومرعبة . ولهذا كان
من الضروري اختراع نمط للمبادءات الإجتماعية ، بدأ بتركيبات معقدة ،
ويتلخص الآن فى السلام والمصافحة باليد على نحو ما تعرفه ثقافتنا المعاصرة (٣٣) .

ويتأكد لنا من هذه التحليلات الإجتماعية أن (العقلانية الحيوية) تدرس
الواقع المعاش ، وتعمق فيه عبر العصور ، وتبتعد عن نمط التحليلات
الميتافيزيقية الهيدجرية . كما أنها تأتى بتصور للتاريخ ينبثق عن العلاقات المعاشة

31> Ibid., p. 222.

32> Ibid., 223.

33> Ibid.

ويخرج عن الذاتية التصورية إلى الموضوعية . وهى بذلك تكون قد قدمت نموذجاً جديداً لفكر وجودى جديد ظهرت آثاره عند سارتر الذى تحول عن (الوجود والعدم) إلى (نقد العقل الجدلى) سنة ١٩٦٠ (٣١) .

وجودية لانسال عن الوجود .

من الممكن أن يوصف الاتجاه الفكرى الذى اختاره أورتيجا بأنه وجودية يفتب فيها التساؤل عن (الوجود) . فقد رأينا فى النصوص الأوتيجية التى وردت فى هذا البحث أنه لا يستخدم كلمة (وجود) رغم ما فىل من إغرابه من الوجوديين ولغتهم . وليس ذلك من قبيل المصادفة ولكن انطلاقاً من عفيدة معينة ورفاء لمبدأ معروف .

وكان الوجوديون فى كتاباتهم ، يسرفون فى التساؤل عن الوجود إلى حد الزعم بأنه تساؤل فطرى لدى الإنسان . فعند هيدجر مثلاً رأينا أن الواقع الإنسانى هو منبع ومبدأ لبكل حقيقة وجودية . وفكرة الوجود متعالية لأنها تتصل مباشرة بطبيعة الآنية التى تصفى صفة الوجود على نفسها وعلى الأشياء . وهذا العلو الذى تختص به الآنية هو الذى يجيب عن (لماذا ؟) ، ومن ثم فإن (لماذا ؟) تصبح ضرورة أنطوجية مطلقة .

وقد كانت المواجهة الحقيقية مع هيدجر فى كتاب ألفه أورتيجا بعنوان : فكرة المبدأ عند ليبنتز وتطور النظرية الاستنباطية . (ترجم إلى اللغة الألمانية

(٣٤) راجع بهذا العدد كتابنا : (البنيوية فى الأنثروبولوجيا) ص ص

سنة ١٩٦٦ (٣٥) .

وفي هذا الكتاب أكد أورتيجا أن هيدجر قد تجاوز كل حد عندما زعم أن
من أخص خصائص الإنسان أن يتساءل عن الوجود ، وأن حياة الإنسان
الحقيقية تعني ممارسته للفلسف .

إذ لا توجد الدلائل التي تشير إلى أن كل الناس الذين عاشوا في الماضي والذين
يعيشون الآن قد تساءلوا جميعاً عن « الوجود » ، كما أنه ليس من الضروري لكي
يعيش الإنسان أن يستمر في ترديد هذا التساؤل ، ولذا يبدو أن مزاعم هيدجر
تعدمية وغير واقعية .

صحيح أنه قد ظهر عدد ضئيل من الناس ينتمون إلى الأفليسات ، شققة في
بلاد اليونان في غضون القرن الخامس قبل الميلاد ، كانوا يتوقفون أمام هذه
التساؤلات عن « الوجود » ، ويعتبرونها على صلة بأخص خصائص الإنسان .
غير أن هذا لا يعني أن التساؤل عن « الوجود » يشير إلى ميل طبيعي وصفه
مطلقة من صفات البشر ، لأن ظهور هذا التساؤل لا يبدو أن يكون حدثاً من
أحداث ذلك القرن . وقد أصبح هذا الحدث بداية تقليد جديد نما وترعرع
حيناً ، ونحبا وأفل في بعض الأحيان على مدى ألفين وخمسمائة سنة . ولم يكن
نموه حين نمواً طبيعياً أو تلقائياً ، بل أوحى به ثقافة الأفديمين التي امتلأت بها
الكتب وتقرر تدريسها في المدارس .

والقول بأن « الإنسان هو تساؤل عن الوجود » لا معنى له إلا إذا فهمنا من

(١٤٣)

كلمة « وجود » إشارة إلى كل ما يتسامل عنه الإنسان . وعندئذ يتضمن مفهوم
« الوجود » ويصاب بالعجز !

وأخيراً يلاحظ أورتيجا أنه قلما ظهر في تاريخ الفلسفة من يتحدث عن
« الوجود » بوجه عام بعد أفلاطون ، كما يلاحظ أن كلا من ديكارت وليبنيز
لم يتساءلا عن « الوجود » بمعنى الكلمة بل عن شيء آخر مختلف تماماً (٣٦) .

تقويم وتهذيب

إذا صح أن الفيلسوف هو ابن عصره ، ومن انجاب مجتمعه ، فإن هذا ينطبق على خوسيه أورتيجا إيجاست إلى حد كبير . فعصر أورتيجا هو عصر تحقق فيه ازدهار نظرية التطور ، ونجاح المناهج البنيوية في علم اللغة وأيضاً نجاح المذاهب الوجودية ؛ ومجتمعه هو المجتمع الذي شهد تخلصاً فكرياً وحروباً أهلية .

وقد جاء فكر أورتيجا منبثقاً عن إيمان بالتطور ، فالعقلانية الحيوية تؤكد لنا أن الواقع الحقيقي هو الحياة الإنسانية أي «الانا» ، والظروف التي تتفاعل معها في نطاق العصور ، وهي تكشف لنا عن تغير الاتجاهات الاجتماعية من منظور تاريخي ديناميكي يفسح المجال لتدخل الوعي ويتعدى عن التطورية العمياء . وقد لاحظنا أن العقلانية الحيوية تبتعد عن الاتجاهات البيولوجية الساذجة ، تلك التي تهمل الجوانب الروحية وتجعل الحياة قاصرة على مجرد وظائف بيولوجية .

والقارئ لكتابات أورتيجا يجد مهتماً بالكشف عن علاقات ظاهرة وخفية كما يجد باحثاً عن التكامُل والتوازن بين عناصر الواقع ، وهذا هو المنطلق البنيوي الذي يؤكد على أن الشيء لا معنى له إلا إذا عرفنا علاقته بغيره من الأشياء فالعقلانية الحيوية لا تعرف دوراً للعقل إلا في نطاق بنية الواقع ، كما أنها لا تهمل جانب الروح وإن كانت تبتعد عن التجريدية الروحية عند برجسون (١) .

(١) نلاحظ أن العقلانية الحيوية تقترب جداً من مذهب الفردي جويو (١٨٨٨ - ١٨٥٤) Jean - Marie Guyau ، وهو الذي اشتهر بكتابته : «الإنسان بلا إزلام ولا عقاب» ، ومقدمة للقارئ العربي فيما بعد .

فالعقل ينبغي أن يسخر لخدمة الحياة ولا ينبغي أن يتمرّد عليها . وقد كان من مظاهر تمرّد ظهور قوى الدمار التي تهدد الحياة ذاتها .

وقد كان المنطلق المنهجي الذي طرحته « البنيوية » اللغوية في أوائل هذا القرن هو الذي أوحى بفكرة التقارب بين المذاهب المختلفة ، لأنه يفضى إلى تقارب بين عناصر الواقع . وقد اضطلمت العقلانية الحيوية بمهمة التقارب هذه عندما رفضت الاتجاه العقلاني عند المثاليين وقربت بين العقلانية والحيوية والواقعية .

أما بخصوص الهيمنة الفكرية التي مارستها المذاهب الوجودية في فترة معينة ، فقد رأينا أن أورتيجا لم يكن يعمل عنها . فهو عند البعض يمثل خطأ جديداً للفكر الوجودي ، وهو عند البعض الآخر يقترب من الوجوديين في لغته وأسلوبه فقط . ونحن نرى أنه كان ضالعا في هذا الفكر : فالإنسان يعرف ذاته ، بل هو خالق لها ، ويتفاوت الأفراد في قدرتهم على الخلق ، فتظهر « الصفوة » وتتميز عن « الدماء » . هذه هي أخطر النتائج التي توصل إليها الوجوديون .

وعلى الرغم من ذلك فقد قامت العقلانية الحيوية بتصحيح المفاهيم الوجودية السائدة عند بعض الوجوديين . فالوجودية التي أعلنت عن اهتمامها بالإنسان العائش فعلا كانت قد أنزلت إلى أبحاث ميتافيزيقية بعيدة عن الواقع ، في حين أن « الفلسفة ليست فكراً صورياً مفارقاً لمقتضيات الواقع بل إن القيم هي الآفاق التي تتطلع إليها الحياة الإنسانية » ، والفيلسوف هو المرشد الذي تواجهه لدفع الحياة الواقعية .

وهذه الواقعية التي تميز بها فكر أورتيجا كانت من وحى ظروفه ومجتمعه . فهو يصرح بأن الدول التي وصلت إلى مرحلة متقدمة من الاستقرار عن طريق

المؤسسات القوية والحياة المتوازنة والبنية المستقرة (مثل فرنسا وألمانيا وانجلترا) هي التي يعيش فيها الفلاسفة في أبراج عاجية بعيداً عن مشاكل مجتمعاتهم. ولما كان الحال في أسبانيا مختلفاً تماماً ، لذا قرر أورتيجا منذ بداية شبابه أن ينخرط في مشكلات مجتمعه لخدمة بلده . يقول :

« يبدؤ أن يصيرى ومستقبلي لا ينفصلان عن مصير ومستقبل بلادي ... لهذا ، فقد كنت معبثاً طوال سنوات عديدة لخدمة قضايا المصير في أسبانيا وما يتصل بها من مشكلات ، » (٢) .

وقد كان لفكر أورتيجا تأثير كبير على العالم الناطق باللغة الإسبانية . وقد تطور هذا التأثير ونما في دول أمريكا اللاتينية على وجه الخصوص بفضل الاتصال المباشر الذي قام به أورتيجا نفسه خلال إقامته هناك عام ١٩١٧ و ١٩٢٨ وفي الفترة بين عامي ١٩٣٩ و ١٩٤٦ . أما داخل أسبانيا ، فقد تردد اسم « مدرسة مدريد » الفكرية مشيراً إلى فريقين من المفكرين : الأول ليبرالي تقدمي يؤيد العقلانية الحيوية ويسير على منهجها ، والثاني محافظ يتشبث بالفكر القديم ويشغل بالتصدي للعقلانيين الحيويين رغم أنه مدين في ظهوره للحركة الفكرية التي أيقظها أورتيجا في أسبانيا .

وعلى الصعيد العالمي فإننا نقول مع آلان جى أستاذ الفلسفة بجامعة تولوز « أن أورتيجا قد تعدت اهتماماته المشكلات المحلية الأسبانية ، وأصبح فليسنوفاً عالمياً لا يقل في تأثيره عن نيشته أو كروتشي أو سارتر ، » (٣) . وهذا ما يستوجب تقديمه للقارئ العربي .

(2) O. C., VIII, pp 57 — 58

(3) Alain GUY : « Ortega y Gasset » , op. Cit p. 9.

(١٤٧)

« المراجع »

أولا : مؤلفات أورتيجا إيجاست التي ورد الإشارة إليها في البحث مرتبة حسب توقيت ظهورها .

1. Meditaciones del Quijote, 1914.
2. El Tema de nuestro tiempo, 1923.
3. Què son los valores ? 1923.
4. Ni Vitalismo, ni racionalismo, 1924.
5. La « filosofía de la Historia ».
6. En Torno a Galileo, 1933.
7. Prologo para Alemanes, 1937.
8. Qué es filosofía ? 1958.
9. La idea de principio en Leibniz y la evolucion de la teoria deductiva.
10. Pasado y provenir para el hombre actual, 1962.

ثانيا : الأعمال الكاملة لأورتيجا ، وقد نشرتها مجلة « الغرب » في تسعة مجلدات سنة ١٩٦٢ وهي تحمل عنوان :

Ortega y GASSET : « Las Obras Completas »,
(Madrid, Ed. de la « Revista de Occidente » 1962.

ثالثا : مراجع أخرى :

1. NEIL MCINNES : « Ortega y Gasset, José », in Encyclo-
pedia of philosophy, London 1967.

(1 6 8)

2. Alain GUY, « José Ortega y Gasset », Seghers, Paris 1969.
 3. Jean-Paul Borel : « Raison et vie chez Ortega y Gasset »,
Neuchâtel, 1959.
 4. Julian Marias : « Ortega y Gasset, Circunstancia y
Vocación », Madrid, 1960
 5. M. Heidegger . « L'Etre et le Temps », (Paris, 1964).
-

(١٤٩)

محتويات البحث :

مقدمة وتوبيخ :

- البنيوية والماركسية .
- النظرية والسياسة .

قراءة جديدة للمقال الماركسي :

- القراءة والمنهج .
- الإيديولوجيا والمقال العلمي .
- الإشكالية والقطع .

تصحيح « تفهم الخطأ » للماركسية :

- ماركس وهيجل .
- البنية والافتصاد .
- البنية والتناقض .

تقويم وتعليق :

(١٥١)

لا بد من تغييره، في هذا ملزم بالحرف في نفسه، ونحن إذ لم نستطيع أن نأخذ به
إلا بالنظر في آثاره، والآن نقول أن هذا الحرف في نفسه، فإنه لا يغيره إلا
عند الحاجة الاجتماعية .

لوبيس أنالوسير

L IC CI, P. 2323

(١٥٣)

مقدمة وتوبيخ

مع بداية النصف الثاني من قرننا هذا ، ظهر العديد من المؤلفين الذين أعلنوا
ولاهم للفكر الماركسي بعد أن رأوا في هذا الفكر محاولة جادة للقضاء على
استغلال الإنسان للإنسان وسبيلا للخلاص من السلطة القائمة على البطش والقم
« بؤس لوطننا الفقير ، بهضمت إلى بعد الزعم بأن البشرية مهددة بالانزلاق في الهجمة
قيصرية البرجوازية إلى هوطة شرفت في الأخذ بالحل الاشتراكي . وكان الشعاع الذي يردده
تيسر لاهم هو : إما اشتراكية كلية وإما بربرية ، ١

تذكر من هؤلاء المؤلفين على وجه الخصوص أسماء جارودي وجولدمان
و (٢) بيسكوبسكي ، وسارتر والتومير ولوكاش وجرامسي وإدجار مورين ، غير أن أحلامهم الوردية
لم تلبث أن تبددت بعد أن عاصروا أحداثاً كبرى انبثقت من داخل المعسكر
الاشتراكي نفسه ، وكان لها دوى هائل ، كما انعكست ردودها على تفكيرهم .

عندئذ ، في سنة ١٩٥٦ ، انبثقت ثورة المجر المتمردة على النظام الشيوعي سنة ١٩٥٦
في بولندا وكوبا من قمع وقوة غاشمة ، ومنها فضيحة « البيان السري » الذي ألفاه
خروشوف في نفس السنة (١) ، ومنها الانقسام داخل المعسكر الشيوعي بسبب
من أجل ذلك كرهنا هذه الأيام في المعسكر من معارك على الحدود بين الرفقاء في الصين

مع موت الاتحاد السوفيتي . . قضاة

من اجتماع قبل سنة في ١٩٦١ سنة

(١) نيكيتا خروشوف هو رئيس وزراء الاتحاد السوفيتي في الفترة من
سنة ١٩٥٨ إلى ١٩٦٤ . تحدث بشجاعة عن تقويم الممارسة والتطبيق الحزبيين ،
تيسر لاهم في الاجتماع الذي أقيم في موسكو الحزب والتي تضمنت سفك دماء الآلاف من
البرياء في عهد الخوف والرهبة .

ومما يدعو للعجب والدهشة أن هؤلاء المؤلفين قد أجمعوا على أن القصور ليس في النظرية الماركسية بقدر ما هو في التطبيق الذي لها . وقد ظهر هذا الإجماع فيما أسماه بضرورة العودة إلى الينابيع الأولى أي إلى كتابات ماركس نفسها .

ومن الثمار التي تمتصت عنها هذه العودة مؤلفات مثل « نقد العقل الجدلي » الذي أكد سارتر في مقدمته على أن الماركسية هي فلسفة العصر وأن الوجودية ليست سوى إيديولوجيا تعيش على هامش الفلسفة الماركسية . ومثل « ماركسية القرن العشرين » الذي حارل فيه جارودى أن يذكر بضرورة العودة إلى أبعاد صور الماركسية على اعتبار أن هذه الأخيرة هي دليل عمل لحسب (٢) . ومثل مؤلفات أليوت ونهر التي كثير من مؤلفي الجدلي التي والتي ابتعدت - في نظر البعض - تماماً عن مكن تعار كفى فيبقى قليل يفتها إنهم تعلقوا بكيفية تدوان ماركس ، .

ويستخلصنا هذا البطلان على الإطلاق أليوت وير ، وسنكشف عن المنهج الذي تضمنته هذه الأعمال وما توالت آثارها التي ألقى النقاد شكوكاً ، ونبدأ أولاً بوجز عن أحيائه .

ولد لويس أليوت في ١٩٠٤ أكتوبر سنة ١٩٠٨ في بير مندر عيس بالقرب من مدينة الجزائر التي أمضى بها فترة الدراسة الابتدائية . وفي سنة ١٩٣٠ التحق بشانوايه « البارك » في مارسيليا . وفي يوليو سنة ١٩٢٩ نجح في مسابقة امتحان مدرسة المعلمين العليا بباريس ، وطلب للتجنيد في نفس السنة .

(٢) من المعروف أن روجيه جارودى قد تحول نهائياً الآن عن الماركسية بعد أن تأكد تماماً من إفلاس مضمونها وأعلن دخوله في الاسلام .

أودع السجن في ألمانيا في الفترة من يوليو سنة ١٩٤٠ إلى مايو سنة ١٩٤٥ وبعد خروجه من السجن مباشرة تملذ على تجاستون باشلار وقدم رسالة بإشرافه في موضوع « فكرة المضمون » في فلسفة هيغل ، حصل بها على درجة الاجريجاسيون في الفلسفة سنة ١٩٤٨ ، ثم انضم لعضوية الحزب الشيوعي الفرنسي في نفس السنة (نوفمبر سنة ١٩٤٨) .

في سنة ١٩٥٠ عين معيداً بـ مدرسة المعلمين العليا ، وحصل على درجة الأستاذية سنة ١٩٦٢ . بعد أن نشر العديد من الأبحاث .

وقد كان لأبحاث التوسير وقع وتأثير كبير في أوساط الطلاب والمثقفين والمناضلين في فرنسا في الفترة بين سنة ١٩٦٤ وسنة ١٩٦٨ . كما كان لها صدى خاص داخل الحزب الشيوعي الفرنسي ، ففي هذه الفترة ظهرت مؤلفاته الأساسية وأهمها « دفاع عن ماركس » ، و « قراءة كتاب رأس المال » ، كما ظهرت له مقالات عن المادية التاريخية والعمل النظري بالإضافة إلى سلسلة محاضرات ألغاها في مدرسة المعلمين العليا بباريس سنة ١٩٦٧ عن « حاجة العليين للفلسفة » .

و مما زاد من أهمية أبحاث التوسير أنها كانت معاصرة . لظهور النتائج التي توصل إليها المؤتمر العشرون للحزب الشيوعي السوفييتي ، وهو المؤتمر الذي عرف بتحلله من منهج ستالين . كما جاءت هذه الأبحاث في وقت انطلقت فيه الخصومة العالمية بين الصين والاتحاد السوفييتي فانقسمت الشيوعية الدولية إلى معسكرين متنافرين . وهكذا كان توقيت ظهور الأبحاث معاصراً لأحداث ومناقشات حامية شملت الفلسفة والسياسة والعالم واستراتيجيات الثورة .

وقد أجمع النقاد على أن التوسير نجح في الكشف عن « النظرية » التي احتوتها أعمال ماركس فقد قام بقراءة « عليية » لهذه الأعمال ، وقدم تعريفاً محدداً

للمفاهيم الماركسية بعيداً عن التفسيرات الإيديولوجية ، واستعان بمصطلحات استعارها من التحليل النفسي وعلم اللغة البنيوي .
وعلى الرغم من أن ألتوسير يقرر بأن الاتجاه العميق الذي يسود كتاباته لا يرتبط بإيديولوجيا البنيوية ،^(٣) ، إلا أن المنهج الذي طبقه في قراءته ، لماركس كان هو المنهج البنيوي ، مما يسر له إقامة دعائم بنيوية ماركسية ذات طابع علمي لا إيديولوجي .

البنيوية والماركسية :

والبنيوية هي اتجاه في البحث ومنهج في العلم تمخض عن نتائج فلسفية أو صبح سمة من سمات الفكر المعاصر .

وتعرف البنية ، بأنها صورة منظمة لمجموع من العناصر المتماكة بفضل ما يربطها من علاقات ثابتة . كما تعرف أيضاً بأنها مجموع من العلاقات الثابتة بين عناصر متغيرة ، ومن الممكن أن يُنسج على منوالها عدد لا حصر له من النماذج . ومن المعروف أن البنيوية لا ترتبط بأسم مفكر واحد بعينه ، بل إنها تمثل لقاء ذهنياً بين مفكرين متباينين منهم عالم اللغة وعالم الأنثروبولوجيا والمحال النفسي والسياسي والفيلسوف .

والذي تتضح لنا البنيوية في الفكر السياسي عند ألتوسير ينبغي أن نذكر القارئ الأساسية للمنهج البنيوي .

أولاً :

يصر البنيويون على أن تفسير أي ظاهرة يبدأ فقط عندما نتوصل إلى تركيب

(3) Louis ALTHUSSER : « Lire le Capital », I, (Maspero, Paris). P. 6. ظهر هذا الكتاب في جزئين . وسنختصر الإشارة إليه في ملاحظتنا التالية بالحرفين L. C. بالإضافة إلى رقم الجزء والصفحة .

(١٥٧)

الموضوع المدروس . وهذا يعنى أن الدارس للظواهر البشرية لا ينبغي أن يعتمد فقط على الجانب المرقى من الظواهر ، لأن عليه أن يتعامل دائماً مع بديل للموضوع يستدل عليه أو يركبه بطريقة استنباطية .

ثانياً :

يتفق البنيويون على أن موضوع الدراسة لا يمكن أن يتطابق مع الواقع الحسى ، فهذا الأخير هو المادة الأولية التي يركب الموضوع ابتداء منها . ومع ذلك ، فالبنية ليست ماهية متسامية ، وليس لها وجود صورى ، بل إن لها وجوداً خارجياً يجعلها مصدر العلاقات المرئية . وسنرى أن هذا ينطبق على البنية الاقتصادية عند التوسير .

ثالثاً :

إن التحليل البنيوي إنما ينصب أساساً على الدراسة الحالة للموضوع immature . وهذه الدراسة الحالة تفترض استقلال الموضوع بالنسبة لملايساته التاريخية والجغرافية أو الوجودية .

رابعاً :

هذه الدراسة الحالة تفترض احتواء الموضوع على معقولية ذاتية ومستقلة . فهو يتضمن في ذاته تفسير طبيعته ووظيفته كما أنه مزود بقوانين تنظيم داخلية نصل إليها عن طريق التحليل .

خامساً :

مثل هذه الدراسة الحالة تستبعد تدخل العنصر الذاتى تماماً ، بحيث يتعذر الحديث عن مبادءات فردية . بل إن المؤلف ، أو الكاتب ، لا يُنظر إليه إلا

على أنه عنصر ضمن بقية العناصر داخل البنية وعند ما نأتى إلى خاتمة هذا البحث، فقد تظهر لنا المادية التاريخية بدون تاريخ، والماركسية بدون ماركس (٤) ١

وقد أخذ التوسير على عاتقه أن يأتى بفهم بنيوى جديد للفكر الماركسى . فهو يرى أن معظم الشغرات التى خلفتها الماركسية إنما ترد فى النهاية إلى عدم اكتمال ، الفلسفة الماركسية ذاتها . وكان لينين قد اعترف بهذه الحقيقة من قبل عندما صرح بأن ماركس لم يقدم سوى حجر الزاوية فقط . ولذا كانت المهمة التى اضطلع بها التوسير هى القيام بدراسة إبستمولوجية تلقى الضوء على المفاهيم النظرية ، التى وردت عند ماركس فتكشف عن البنية ، النظرية لهذا الفكر الماركسى .

ويمكننا أن نعثر على البرنامج الدرامى الذى اختطه التوسير لنفسه متضمناً فى عناوين كتبه الرئيسية ذاتها : فن هذه الكتب مثلاً ، كتاب بعنوان « دفاع عن ماركس » ، وآخر بعنوان : « قراءة كتاب رأس المال » ، وثالث موسوم باسم : « لينين والفلسفة » . ويجد المتصفح لهذه الكتب أن التوسير يفتح أمامنا طريقاً جديداً إلى الماركسية ، ويستمدى كشفاً جديداً فيها . فهى فى نظره مازالت تحتاج إلى فهم وتوضيح .

وفى هذه الصفحات التمهيدية نود أن نسأل عن سر التزاوج بين الماركسية والبذوية ، وعما إذا كان النسق الماركسى يتضمن نموذجاً بنيوياً ؟ وبعبارة

(٤) لمزيد من التفاصيل بخصوص المنهج البنيوى راجع المؤلف :

١ - « البنيوية فى الأنثروبولوجيا » . دار المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٨٠

٢ - « البنيوية بين العلم والفلسفة »

أخرى ، نود أن نسأل عما إذا كانت الماركسية بأركانها المعروفة وأفكارها الأساسية يمكن أن تلتقى مع المبادئ البنيوية التي عرضناها آنفا ؟

إن الفلسفة الماركسية كما نعرفها لم تكن مجرد تصور ميماسى أو برنامج يستهدف الوصول إلى الحكم أو حل للمشكلات الاقتصادية التي تفاقمت في القرن التاسع عشر بل كانت تصوراً شاملاً للإنسان والتاريخ ، والفرد والمجتمع والطبيعة . وهى إذا شُبِحت لدى البنيويين بالحيوان المائى الذى ولد في محيط القرن التاسع عشر وعاش فيه ، فإن هذا القول لا يستهدف التقليل من شأن الماركسية بقدر ما يهدف إلى إثبات بنوتها إلى الظروف التي خلفتها الفلسفة الوضعية والثورة الصناعية في القرن التاسع عشر : فقد جاءت الماركسية فلسفة مادية لأن نسق المعرفة في القرن التاسع عشر اتسم بالنزعة العلمية التجريبية المتطرفة وسلم بمادية الواقع وجاء الاقتصاد الماركسى مطالباً بوقف استغلال الإنسان الإنسان بعد أن تعقدت علاقات العمل من جراء ما قدمته الثورة الصناعية في نفس القرن من وسائل متطورة للانتاج . وقد كشفت الماركسية عن جدل الطبيعة (أى قوانينها الكلية) ، وسميت لذلك بالمادية الجدلية . وقيل أن المادية الجدلية هى تطبيق جدل هيغل على المادة . غير أن هذا القول يتعارض مع المنهج البنيوى القائم على « القطع » و « الدراسة » الحالة ، و « استقلال الموضوع » ، لذا أثبت التوسير أن هذا القول لا أساس له من الصحة . كما قيل أن الجديد عند ماركس هو افتراض وجود وحدة عضوية بين الجدل والمادة ، والحقيقة أن الجدل ليس شيئاً آخر سوى العلاقات الثابتة بين عناصر البنية ، وهى عناصر يمكن أن تكون مادية أو غير مادية . وهناك من زعم بأن الموضوع الرئيسى للمادية الجدلية هو حل المشكلة الأساسية في الفلسفة ، أى علاقة الفكر بالوجود : فالمنح هو أرقى ما تطورت إليه المادة ، والأفكار هى

انعكاس لحدوث العالم المادى . وسنرى أن البنيوية ترفض فكرة الانعكاس هذه وتثبت أنها غريبة على الفكر الماركسى وذلك انطلاقاً من مفهوم البنية ذاته .
والماركسية تتحدث عن بنى تحتية Infrastructures وبنى فوقية Superstructures . أما البنى التحتية فإنها تشمل جميع العناصر المادية التى تتضمنها البيئة الطبيعية والاجتماعية ابتداء من الأرض وظروف التربة والثروة الباطنية والأحوال المناخية ومختلف مظاهر الثروة من آلات ومعدات ووسائل اتصال وقوى بشرية وعلاقات إنتاج مادية وما إلى ذلك . وأما البنى الفوقية فإنها تشمل الأفكار السائدة والآراء المتسداولة والمعتقدات والنظم والفنسون والآداب على اختلاف صورها .

والعلاقة بين البنى التحتية والبنى الفوقية هى علاقة العلة بالمعلول والسبب بالمسبب . ونحن نرى أن تصنيف البنى على هذا النحو ينبثق عن الفهم البنيوى الحديث . ولذا اعتبره التوسير ضرباً من سوء الفهم لاستاذة ماركس ، وطالب بقراءة جديدة ومنهج جديد لفهم الفلسفة الماركسية .

وقد استطاع التوسير أن يفتح بنظريته التحليل النفسى فى اللاشعور على نحو ما فعل لبني ستروس فى دراساته الأثرولوجية وأن يحمل منها وسيلة لتدعيم حتمية المادية التاريخية ، على المستوى الباطنى الكامن فيما تحت الشعور . ومع ذلك لا يمكن القول بأن التوسير يفسر ماركس بفرويد . فهو نفسه يرفض أن تسمى فلسفته البنيوية الماركسية ، خشية القول بأنه يقحم على الماركسية ايديولوجيا خارجية عنها . إنه يخضع وقراءة ماركس ، للقراءة الماركسية نفسها وهذا هو ما يعرف باسم الدور الإستعمولوجى ، وهو سمة هامة تميز كل فلسفة تمتلك القدرة على تفسير ذاتها ، حين نأخذ على عاتقها أن تصبح موضوعاً

لذاتها ، (٥) . فالفلسفة الماركسية تتكيف لما من خلال ، دياكتيك ، الذهاب والإياب ، من نص يزودنا بمفاتيح قراءته ، إلى قراءة تطبقها عليه من أجل الاهتداء إلى تلك المفاتيح نفسها في داخله (٦) .

النظرية والسياسة :

يقوم التوسير بإصدار مؤلفاته هو وتلامذته ضمن مجموعة تحمل اسم « النظرية » ، Collection théorie . ويرى البعض أن سبب التسمية إنما يرجع إلى أن جهده الفلسفي ينصب فقط على « المقال النظري » ، أو « المقال العلمي » ، الماركسية (٧) .

وكان التوسير قد لاحظ فقر الفكر النظري لدى كل الماركسيين الفرنسيين تحت تأثير انصرافهم إلى الصراع السياسي دون تقديم أى مساهمة جديدة في مضمار الفلسفة الماركسية ، وكان يقول : « ليس لدينا أساتذة في الفلسفة الماركسية » ، (٨) .

وهذا - في نظره - مادعا الشباب من المفكرين إلى إنكار ضرورة البحث النظري وجعلهم يعلمون عن موت الفلسفة ، وذلك « بدفنها نهائياً في العمل أو

(٥) Louis ALTHUSSER ، « Pour Marx » ، (Maspero, Paris, 1965) p. 31.

نظراً لكثرة تكرار اسم هذا المرجع في سياق البحث ، سنختصر الإشارة إليه في ملاحظتنا التالية بالحرفين : P.M. بالإضافة إلى رقم الصفحة .

(٦) ذكرى إبراهيم : « مشكلة البنية » ، مكتبة مصر سنة ١٩٧٦ ، ص ٢١٨

(٧) نفس المرجع ، ص ٢١٣ .

(٨) P.M. , p. 17.

في وضعية علمية جديدة ، ، ومن هنا أخذ التوسير على عاتقه ، التوسع في الجناح
النظري الفلسفة الماركسية (٩).

وقد استبعد التوسير كل تاريخ الفلسفة . فهذا التاريخ هو سرمد لأوهام تم
تبيديدها أو استعراض لظلمات أمكن اختراقها . والتاريخ الوحيد الذي يعترف
به هو ، تاريخ الواقع ، . ومن المعروف أن ماركس قد أعلن في كتاب
الأيديولوجيا الألمانية ، أنه ، ليس للفلسفة من تاريخ لأنها مجموعة من الأحلام
والأوهام ، . ولذا فقد وضع التوسير نصب عينه ، مشكلة المقال العلمي ، ،
وهي السمة الرئيسية المميزة للماركسية باعتبارها نظرية علمية . وقراءة ماركس
أصبحت في جوهرها عملية إبستمولوجية تستهدف الوصول إلى اكتشاف الوحدة
الغريزة المميزة للمقال الماركسي وما تتميز به الماركسية من اختلاف نوعي يبعد
بينها وبين سائر الفلسفات المعاصرة لها . فماركس لم يكتشف نظرية ، المادية
الجدلية ، إلا بعد أن استبعد ما في كتابات السابقين عليه من أخطاء إبستمولوجية
(تصورية أو أيديولوجية) .

والنظرية عند التوسير ترتبط بالممارسة ذات الطابع العلمي . وهذا يعني أن
النظرية تتكون ابتداء من الممارسات الموجودة فعلا (في العلوم) ، أو هي ناتج
الممارسات التجريبية القائمة بالفعل .

وهذا كله يعني أن ، الجدل ، المادي يكون مع ، المادية الجدلية ، (أي مع
النظرية) وحدة واحدة لا انفصام لها . وببساطة ، فإن النظرية عند التوسير
تشير إلى ، النسق ، أو ، النظام ، المحدد (بكسر وتشديد الهمزة) لاي علم وادعى .

و الممارسة النظرية ، هي انتاج لمعارف علمية في مقابل الإيديولوجيا التي هي انتاج أعمى . ويرى التوسير أن القيمة الكبرى للماركسية هي أنها استطاعت أن تنقل الفلسفة بأسرها من الوضع الإيديولوجي إلى الوضع العلمي حتى لقد أصبحت « المادية الجدلية » هي النظرية العامة للعلوم أو هي على حد تعبير التوسير « نظرية علمية العلوم » .

(١٠) . Théorie de la Scientificité des Sciences

وعلى الرغم من أن الاهتمام بالنظرية قد يوحى بأنه على حساب التطبيق ، والتطبيق السياسى بوجه خاص ، إلا أن القارىء للتوسير الآن يلاحظ أن الدعوة إلى النظرية قد ترتب عليها دور سياسى لم يكن واضحاً لدى جميع الناس .

وقد لعبت أعمال التوسير دوراً هاماً فيما بين سنة ١٩٦٤ وسنة ١٩٦٨ وذلك لأن الأحداث استلزمت تعديلاً في السياسة . وهذا التعديل استلزم تعديداً في الماركسية باعتبارها منهجاً علمياً للتغيير .

ويستخدم التوسير مصطلح « الصراع النظرى » Lutte théorique ليشير به إلى تفاعل النظريات العلمية والفلسفية ، وكيف أن هذا الصراع يحتم المواجهة الملموسة داخل المجتمعات . وهذا المصطلح يؤكد أيضاً أن مصير المجتمعات الذى يحدده صراع الطبقات إنما يتقرر داخل النظريات ومن خلال

(١٦٤)

التصورات (١) .

جاءت أعمال ألنوسير لئشارك إذن في إعادة النظر في التطبيق الماركسي الذي عرفه عد ستالين ، ومن ثممة كانت أفكاره مناهضة لمبادئ الفرد ولللمطه البيروقراطية . وكانت تراوج بين الماركسية وبين أفكار لينين وماوتسي تونج .

وكان البعض يرى في أعمال ألنوسير اهتمام بالنظرية لايعدله الاهتمام بالسياسة . ويرجع هذا الرأي إلى فهم خاطئ لمعنى السياسة : فهي مرادفة عندهم إلى صورة من صور الاضطراب أو التردد التلقائي ، كما ترد عندهم أيضاً إلى ما يبدية بعض الحكام من تفاهم ، وما يعقدونه بينهم من علاقات معلنة أو خفية . وقد تسي أصحاب هذا الرأي أن ألنوسير في أكثر من موضع من كتاباته يصرح بأنه لا مكان للسياسة إن لم تدعمها النظرية سواء وعاءها السياسي أو احتواها عقله الباطن كما يصرح أيضاً بأن السياسة تحتم معرفة النظرية المستخدمة حتى يسهل تسخيرها في مجال التطبيق (١٢) .

ونلاحظ أن الاهتمام بالنظرية عند ألنوسير إنما يعنى الإهتمام بالجانب النظرى للسياسة ، وهو جانب يلتزم بالنظرية العلمية والمنهج العلمي . وقد كان كارل ماركس يقارن تحليل عناصر المشكلة الاقتصادية بما يقوم به الفيزيائيون والكيميائيون من تحليلات علمية بعرض الكشف عن الشروط النظرية التي تمهد للسيطرة على الطبيعة .

(11) SAUL KARSZ «Theorie et politique Louis ALTHU'SER» (FAYARD, paris, 1974), p. 19.

(12) Ibid.

(١٦٥)

وسنرى فى سياق هذا البحث أن أعمال التوسير تقوم على نظرة متكاملة تجمع بين النظرية والسياسة بحيث لا يُنظر إليهما كوحداث مستقلة مترابط بدلافة شرطية ، بل على اعتبار ما بينهما من تداخل وتكامل . فليست السياسة هى التى تحكم على صحة النظرية أو تحدد مالها من قيمة ، وليست النظرية هى التى تهرر الاسس التى قامت عليها السياسة . فالكل يؤثر فى أجزاءه ويتأثر بها داخل نسق متكامل .

(١٦٦)

قراءة جديدة للمقال الماركسي

و إن ماركس لم يكن يتوفر في حياته على « تصور » يمكن من التعمق في فهم ما قدمه من إنتاج : تصور « قوامه » البنية على ما تشمله من عناصر ... ، وهو حجر الزاوية ، ظاهر وخفي ، حاضر وغائب في جميع أعماله .

لويس ألنوسير (١)

لقد استهدف ألنوسير في أبحاثه ، الكشف عن جانب الصرامة الفاعلة في الماركسية على اعتبار أنها تتضمن تبييراً لكل تصور من تصوراتها . وكان بمخالفته للطريقة التي اعتادها شراح ماركس يحاول أن يثبت أن الماركسية هي الوحيدة القادرة على تقديم الوسائل الضرورية لفهم المشكلات المعاصرة والتدخل لحلها .

القراءة والمنهج :

يظهر من كتابات ألنوسير أنها تنصب على قراءة نصوص ماركس ، وهو بذلك يضاعف الجهد للكشف عما تتضمنه هذه النصوص . والقراءة هنا ليست حرفية أو سطحية أو « ساذجة » ، وإنما هي قراءة « تشخيصية » ، تقوم على اكتشاف « الكلام » من وراء « الصمت » ، وإدراك المعنى من خلال « السياق » ، وتمييز العناصر بالرجوع إلى صميم « البنية » ذاتها (٢) . وهذه القراءة التشخيصية يقول عنها ألنوسير أنها تقترب من قراءة « لاكان » لفرويد وتقترب أيضاً من

(١) « Lire le Capital » , pp. 30—31.

(٢) زكريا إبراهيم : « مشكلة البنية » ، ص ٢٢١ .

قراءة فوكوه للنصوص الكلاسيكية (٢). فكما حاول جاك لاكان في ميدان التحليل النفسي أن يشر على البنية الحقة مخبئة تحت أعراض عصابية ، كذلك يحاول التوسير أن يكشف - على ضوء كتاب رأس المال - البنية الاقتصادية الباطنة المختلفة تحت النسق الاجتماعي الظاهر .

وفي الجزء الأول من كتابه الموسوم باسم « قراءة كتاب رأس المال » نجد التوسير يبدأ بتحليل معنى الرؤية Voir والاصات écouter والكلام parler والقراءة Lire ، وهو في نظره ما ينبغي أن نتعلمه من جديد . ونلاحظ أن التوسير هنا يلتمس نفس الطريق الذي افتتحه فرويد . فقراءة أى نص لا تنحصر في مجرد تكرار حرفي للصياغة المكتوبة ، أو حتى مجرد التعليق عليها . فالصياغة ربما لا تتطابق تماماً مع ما يريد النص ، لأن النص هو المقال الظاهر ، أما ما ينبغي الوصول إليه فهو العمق المستتر الذي يمتلئ بمعان صامتة . وفيما يتصل بالماركسية لاحظ التوسير أن ماركس لم يكن يمتلك التصورات النظرية التي تتلامح مع ما بذله من جهد نظري ثوري ، ومن هنا كانت خطورة « القراءة الحرفية » التي رأت في كتاب رأس المال استمراراً لكتابات ماركس الشاب رغم أن هذه الكتابات الأخيرة كانت فلسفية إيديولوجية تأثرت بمنهج فيورباخ (٣) ، وتمازجت النزعة الإنسانية وتحرير الإنسان من الاغتراب في إطار النظر والتأمل . ذلك أنه ابتداء من سنة ١٩٤٤ ظهرت مرحلة تحول جديدة في أعمال ماركس

(٢) ميشيل فوكوه أحد رواد البنيوية الفرنسيين ، وجاك لاكان هو صاحب اتجاه « البنيوية في التحليل النفسي » . وهو من كبار رواد البنيوية أيضاً .

(٣) فيورباخ : (١٨٠٤ - ١٨٧٢) ، فيلسوف ألماني خرج على مثالية هيغل واقترب من الواقعية .

كانت بمثابة قطيعة إبستمولوجية^(٥) تفصل بين مرحلتين وقد أنجبت هذه المرحلة الجديدة دؤس الفلسفة ، ود البيان الشيوعى ، ثم د رأس المال . . وقد أخطأ البعض - بسبب قراءتهم الحرفية عندما ظنوا أن بإمكانهم الكشف عن النزعة الإنسانية فى كتابات ماركس المتأخرة ، باعتبارها استمراراً وامتداداً لكتابات الشباب . وبما يؤيد رفض التوسير لهذا الاتجاه أن المفاهيم الاقتصادية الجديدة التى اشتملها كتاب رأس المال مثلاً ، وهى مفاهيم علمية بالدرجة الأولى ، إنما تتعارض تماماً مع أى نزعة إنسانية . فى هذا الكتاب أصبحت مفاهيم النزعة الإنسانية ما هى إلا ترجمة المفاهيم الاقتصادية ، كما أصبحت هذه الأخيرة هى المحركة لأى تحول . وفى كلمات قليلة نقول أن د القراءة الحرفية ، التى رأت فى كتاب د رأس المال ، استمراراً لكتابات الشباب الماركسية ، يقابلها التوسير بقراءة من نوع جديد هى القراءة التشخيصية التى تكشف عن الماركسية العلمية أى د المادية التاريخية ، وما تتضمنه من رؤية للواقع باعتبارها بنية مركبة معقدة وما تستهدفه من تنفيذ مشروع علمى صرف لا يمكنه أن يتمخض عن فلسفة للنزعة الإنسانية .

ويستعين التوسير فى تحديد د معنى القراءة ، بقراءة كتبها ماركس عن الإقتصاد السياسى الإنجليزى :

فالإقتصادى الإنجليزى د ريكاردو ، (٦) عندما تسأل عن ثمن العمل توصل

(٥) القطيعة أو القطع ، مصطلح بنيوى يطلق على التغيرات التى تطرأ على النسق العام للتكوين المقاتلى ، وسيأتى الحديث عنه فيما بعد .

(٦) ريكاردو إقتصادى إنجليزى ، ولد فى لندن (١٧٧٢ - ١٨٢٣) ، وهو من رواد الإقتصاد السياسى الكلاسيكى .

إلى أن هذا الثمن يتساوى مع قيمة العمل نفسه ، وذلك لأن العمل مثله كمثل أى سلعة يباع بما يساويه . ولكن كيف تتحدد هذه القيمة ؟ يجب ريكاردو وأنها تتحدد بقيمة ما يحتاجه العامل من ضروريات (غذاء وكساء ومسكن ... الخ) لاستمرار قدرته الإنتاجية . وقد اعترض ماركس على هذه الإجابة :

فإذا كان الاقتصاد السياسى يبدأ بالعمل وينتهى بالعامل ، فهذا يعنى أنه يعرف ثمن العمل بثمن العامل . غير أن ماركس يلاحظ أن العامل ليس هو الذى يباع ويشترى وإنما عمله فقط (أى الوقت اللازم لاستخدام قدراته الجسمية والعقلية فى عملية الإنتاج) .

وهكذا أدرك ماركس - فى قراءة أولى للاقتصاد الكلاسيكى - أن هذا الأخير يحمل العمل (وهو مكون من عناصره نشاط العامل + المادة الخام + وسائل الإنتاج + عملية الإنتاج + السلعة المنتجة) مساوياً لعنصر من عناصره وهو نشاط العامل .

ومع ذلك ، فإن التعريف الذى اقترحه الاقتصاد الكلاسيكى يظل صحيحاً . حيث أنه يجب عن سؤال آخر .

وهنا تظهر قراءة ثانية لماركس نقول : أن الاقتصاد الكلاسيكى قد اقتنعهم بحالاً جديداً دون أن يدرك أنه كان فى الحقيقة يتساءل عن قيمة وقوة العمل ، أى القدرة الجسمية والعقلية للعامل ، وعن البنى تسمح ، أثناء عملية العمل ، بتحويل مواد خام معينة وذلك باستخدام وسائل خاصة للإنتاج .

إن مصورة قوة العمل ، Force de travail ، كان بمثابة الحد المجهول الذى يتضمنه سؤال غائب وإجابة ظاهرة . فالاقتصاد الكلاسيكى قد تمحصر عن هذا

(١٠)

« التصور دون أن يراه ، أو أنه توصل إلى اكتشاف لم يستعمله . ولذا فإن الحل الصحيح يتطلب وضماً جديداً للسؤال على أسس جديدة .

وعندما كشف ماركس عن هذا الحد المجهول في الإجابة الكلاسيكية أصبحت القراءة الجديدة كما يلي :

« إن قيمة (قوة) العمل ، أى ما يتقاضاه العامل من أجر ، إنما يتساوى مع قيمة الحد الأول من الضروريات اللازمة لاستمرار (قدرته) الإنتاجية .

ورغم هذا التوضيح لنطوق الإجابة الكلاسيكية ، فإن ماركس يقلب النظرية الإنجيزية رأساً على عقب :

فالافتصاد الكلاسيكى لم يدرك أن أجر العامل يتساوى فقط مع قيمة الحد الأدنى من الضروريات اللازمة لاستمرار قوته الإنتاجية بل ظن أنه يتساوى مع القيمة السككية للمنتجات التى أسفر عنها استخدام قوة العمل خلال العملية الإنتاجية برمتها .

وقد لاحظ ماركس أن هذا الالتباس الأول قد كشف عن سؤال جديد لم يدركه أصحاب الافتصاد الكلاسيكى وهو :

أين يذهب الفرق بين قيمة إنتاج يوم عمل كامل وبين قيمة الحد الأدنى الضرورى لمعاش العامل (قوة العمل) ؟ وبعبارة أخرى ، أين يذهب الفرق بين القيمة الفعلية لما يؤديه العامل من عمل وبين ما يحصل عليه من أجر ؟ وهذا الفرق هو ما يطلق عليه مصطلح « فائض القيمة » .

إن ريكاردو لم يدرك « فائض القيمة » لأن للعمل قيمة ثابتة عنده .

وهكذا ينضم مصطلح « فائض القيمة » إلى مصطلح « قوة العمل » باعتبارهما

حاضرين وغائبين في نفس الوقت في الاقتصاد الكلاسيكي . أما ماركس ، فإنه بالكشف عن هذه التصورات قد هدم المجال النظري والمنهجي لهذا الاقتصاد .

وقد اعترف إنجلز بأن تصور « فائض القيمة » قد مهدت له إرهابات الاقتصاد الكلاسيكي . وهو في مقدمته للجزء الثاني من كتاب « رأس المال » يقارنه بـ « الأكسوجين » الذي تحدث عنه الكيمياء التقليدية ضمناً دون أن تدركه (٧) . فقد كانت هذه الأخيرة تبحث عن تفسير لعملية الاحتراق ، وتفترض وجود عنصر كيميائي يبرر هذه العملية دون أن تراه .

ولا يخفى على أحد أن الاقتصاد الكلاسيكي عند ما تحدث عن العمل بوجه عام ، أو عند ما تجامل « فائض القيمة » ، فإنه بذلك أحدث أثراً سياسياً مؤكداً ظهر في طمس معالم الاستغلال (استغلال قوة العمل) ، وأيضاً طمس معالم الصراع الطبقي الذي هو نتيجة حتمية لنظم الإنتاج الرأسمالي .

إن أمثال سميث Smith (٨) وريكاردو Ricardo لم يعرفوا « فائض القيمة » لأنهم لا يعرفون « صراع الطبقات » ، كما أن نظرتهم إلى رأس المال قامت على اعتباره هبة طبيعية ، وكذلك كانت نظرتهم إلى كل العلاقات الاجتماعية التي يتضمنها (٩) . إن غياب المصطلح العلمي « فائض القيمة » إنما يرد في النهاية عندهم إلى موقف إيديولوجي يرى في رأس المال عطاء طبيعياً مما يترتب عليه

(7) L. C , I , p 24.

(٨) آدم سميث : اقتصادي سكتلندي (١٧٢٣ — ١٧٩٠) .

(٩) النظرة هنا كانت تتضمن عدم المساواة الطبيعية . فكما أن الطبيعة قد أنجبت القوى والضعيف ، كذلك كان الأمر بالنسبة للثني والفقير .

غياب المجتمع الرأسمالى ، ويلبغى به لزيادة الموضوع - أن يؤكده على المعادلات الآتية :

لا فائض قيمة ، = عدم استغلال = عدم وجود قوة عمل ، = عدم وجود مجتمع رأسمالى .

وهكذا تظفر الأسباب الإيديولوجية والسياسية التى حالت دون تأسيس نظرية علمية لنظ الإنتاج الرأسمالى على يد الاقتصاد السياسى الكلاسيكى . وفقد كان على هذا العلم أن يتنازل عن ثوبه البورجوازى القديم قبل أن يتمكن من تأسيس النظرية ، (١٠) .

على هذا النمط كان ماركس يقرأ نصوص الإقتصاديين الكلاسيكيين . ويظهر لنا أنه لم يكن يتنازلها تنازلاً سطحياً أو سلبياً ، بل إنه كان يحرص على النظرة المتعمقة التى تفهم النص فى سياقه المنطقى مما يتمخض عن تفسير موضوعى .

وعلى هذا النحو أراد التوسيع أن يقيم منهجه فى القراءة فالفراة تتضمن الكشف عن حدود النص وأبعاده : ذلك أن رؤية النص ليست عملية محايدة تستهدف مجرد اكتساب المعلومات ، ، إنما على العكس عملية منتجة ، لأنها تجمع النص يتحدث فيكشف عن علة ما يتضمنه كما يكشف عن علة رفضه لما لا يتضمنه . القراءة إذن هى حل رموز النص ثم الكشف عن مضامينه .

وقد استطاع التوسيع أن يتميز بمنهجه فى القراءة والتشخيصية ، لأعمال ماركس وأن يكشف فى هذه الأعمال مراحل أربع هى :

أولاً : مؤلفات الشباب فى الفترة من سنة ١٨٤٠ إلى ١٨٤٤ .

(١٧٣)

ثانياً : مؤلفات القطع سنة ١٨٤٥ .

ثالثاً : مؤلفات النضج في الفترة من سنة ١٨٤٥ إلى ١٨٥٧ .

رابعاً : مؤلفات اكتمال النضج في الفترة من سنة ١٨٥٧ إلى سنة ١٨٨٣ (١١) .

وبذلك استطاع التوسير أن يتميز بمنهجه على قراءة تلتزم بحرفية النص ،
ونعتمد على جميع نصوص ماركس على (قدم المساواة) باعتبارها تابعة من فكر
هو هو نفسه دائماً (أى لم يتغير) . وأصحاب هذه القراءة الحرفية ينظرون نفس
النظرة لمؤلفات الشباب والنضج وتتمام النضج على أنها كلها ماركسية . بل
وتساوي في النظرة بعض الكتابات التي لم يشأ مؤلفها أن تظهر في حياته (١٢) .

ويرى التوسير أن القراءة الحرفية أو الحرفية ، فضلاً عن كونها مجرد انعكاس
سليم للنص أو ترديد أمين لكل ما يقرره تتصف بصفتان أساسيتان :

أولاً : لانهم بالمتناقضات ، بل ربما حذفها . ولا تهتم به القطع ، كما يظهر
في النصوص النظرية أو في أى نتاج نقاشي . فضلاً عن أنها لا تأخذ في الاعتبار
سوى المنطق الصوري وحده ، ولذا فهي تبتعد بالماركسية عن أحد أركانها
الأساسية وهو ، الجدل ، (١٣) .

ثانياً : تخطئ بين التكوين النظري أو السياسي لكارل ماركس وبين إسهاماته
في المجالات النظرية والسياسية (١٤) . وعلى هذا ، فإن القراءة الحرفية إنما هي

(11) P. M., p. 27.

(12) S. KARSZ , Op cit., p. 29

(١٣) من المعروف أن الجدل الماركسي يقوم على مبدأ التناقض .

(14) P. M., p. 81.

ترديد لانتجاهات الفكر المثلثى عند أصحاب النزعة السيكولوجية المنتطرفة . فهو لاه
يتعمدون النفاذ إلى سيكولوجية المفكر أو السيابى عندما يهجزون عن المكشف
عن مغزى النظرية أو الهدف من السياسة (١٥) .

وعلى الجملة ، فإن القراءة العسية تنطابق من مهذا ، الاستمرارية ، . وذلك
لأنها ترى فى كل مؤلف من مؤلفات ماركس إرهاباً لكل المؤلفات التى تلتها .
كما أنها ترى فى الماركسية مزجاً بين الاخلاق اليهودية والاخلاق المسيحية بحيث
تكون الاخلاق فى النهاية هى النواة الأولى للماركسية ! وهى التى بسببها تقبل
الماركسية لدى المتحمسين لها أو ترفض لنفسى السبب أيضاً ! وأخيراً ، فإن القراءة
النصية تأملية وذاتية لأنها لا تكشف فى النص إلا ما تطبعه فيه ، كما أنها لا تجد
إلا ما يؤكدها .

وفى مقابلى هذه القراءة النصية التى برفضها التوسير لأنها لا تتفق مع منهجه ،
تجد القراءة التشخيصية هى ضالته المفضلة .

والقراءة التشخيصية هى التى تنظر إلى النص باعتبار ما له من وظيفة داخل
وإشكالية ، معينة . والإشكالية هى : الوحدة الباطنية لآى تفكير ، أو البنية
الكامنة وراء مجموعة متكاملة من النصوص . وهذه القراءة لا تتحقق إلا إذا
نظرنا إلى النص المقروء باعتباره شيئاً يتطاب لا أن نشيع له أو نرفضه بل أن
نحاله . فالتص هو نتاج مغلق produit clos ومنته ومتكامل ، وإمكانه
المساهمة فى حل المسائل التى لا تزال يغير حل . وتحليل النص يكشف عن حدود
مجهولة ، ويشير إلى المكان الذى تشغله هذه الحدود . وتحليل النص يعنى أننا
نحوله من نتاج منته إلى مادة خام نعمل بصدها .

(١٧٥)

ويتضح لنا أن القراءة التشخيصية لا صلة لها بالتحليل أو بتحويل النص . فهي ليست عملية تراجعية أو صورية بحيث تحول النص إلى جزئياته ثم تعيد بناءه من جديد .

ويمكننا أن نلخص أهم خصائص القراءة التشخيصية عند ألتوسير فيما يلي :

أولاً : إنها تحدد التصورات الظاهرة التي يتوقف عليها تماسك النص . وهي التصورات التي لا يمكن استبدالها بأي مقولات أو مفاهيم أخرى دون أن يتغير بناء النص وهدفه . فإذا استبدلنا مثلاً مصطلح « اليد العاملة » بمصطلح « قوة العمل » ، فإن النص في هذه الحالة يكون معرضاً للتشوه وربما اتخذ معنى مختلفاً تماماً ومع ذلك ، فإن بالإمكان استبدال التصورات العلمية (مؤقتاً) بالفاظ من لغة العامة ، غير أننا مطالبون بأن نبقى على نمط الاداء الخاص بها خشية أن يهدم النص .

١٦٠ : إن القراءة التشخيصية تكشف عن التصورات المتضمنة ، والتي يتحقق وجودها من سياق النص . ومن الممكن أن تكشف القراءة التشخيصية أيضاً عن جانب سلبي هو مالا يعيه النص *l'impensé du texte* ، وهي هنا تظهر الشواهد الدالة على غموض المفاهيم أو خطأ التصورات التي يقوم عليها .

١٦١ : تتم القراءة التشخيصية كذلك بالتعريفات التي يشتمل عليها النص . وهذه التعريفات من الممكن أن تكون ظاهرة أو متضمنة . وهي في كلتا الحالتين ينبغي أن نخضعها للاختبار . وعندئذ نتساءل عما إذا كان هناك التقاء وتناسب فعلي بينها وبين المصريح الذي تهدف إلى تأسيسه أم أن هناك تباعداً وعدم تناسب . ويتضح هذه النقطة بمثال ذكره ألتوسير في كتابه « دفاع عن ماركس » :

يؤكد ماركس في كتاب « رأس المال » أن الجدل المادى هو الجدل المثالى وقد قلب رأساً على عقب . فهل يمكن الأخذ بهذا التعريف واعتباره صحيحاً ، خصوصاً وأنه صدر عن ماركس ، أم ينبغي أن نرجع لكتاب رأس المال ، وأن نعيد لخص بنية الجدل المادى حتى نقين ما إذا كان هناك قلب لنفس الجدل أم حرث لأرض جديدة تماماً ؟ ويرى التوسير أنه ينبغي تحليل المضامين السياسية للجدل المثالى ومقارنتها بمضامين الجدل المادى ، وعندئذ سنكون قد وضعنا أيدينا على التعريف الذى يعنيه ماركس فعلاً فى كتاب رأس المال (١٦) .

رابعا : من الممكن للقراءة التشخيصية أن تجرى تعديلات بالنص ، إذ أن من النصوص ما يشتمل على إجابات لأسئلة مبهمة أو تساؤلات متضمنة . وتعديل النص هنا يظهر فى إعادة صياغة الأسئلة وتحديد الإجابة عليها . وكذلك فإن من التعديلات ما يستهدف الكشف عن المسائل الكبرى التى يثير إليها النص دون أن يعطيها ما تستحقه من اهتمام ، فتظهر وكأنها مسائل هامشية .

ونلاحظ بما تقدم أن القراءة التشخيصية ليست محايدة - وهى ربما اقتربت فى ذلك من القراءة الحرفية - وهى إذا حاولت أن تملأ فجوات فى النص أو تضع تساؤلات لم تظهر فيه أو تدخل تعديلات فى بعض الإجابات ، فإن ذلك لأنها تعمل فى نطاق إشكالية ، واضحة ولها مبرراتها ، وهى البنية السائدة كما سبق أن ذكرنا . والقراءة التشخيصية هى الوحيدة التى بإمكانها تبرير ما تقوم به بطريقة تحليلية . لأنها موضوعية لأنها تجعل النص يتحدث .

ولما كانت الموضوعية ، هى خاصية أساسية من خصائص العلم ، فإننا سنرى

(١٦) بخصوص علاقة ماركس بجدل هيجل ، راجع فصل بعنوان التناقض

والتحديد المتعدد العوامل ، 128-85 P M , pp

أن هذا هو ماسعى التوسيع إلى تأكيده بخصوص ، الماركسية ، عندما باعد بينها وبين الإيديولوجيا وجعلها تلتقى بالعلوم الإنسانية والابستمولوجيا الحديثة . ولذا ينبغي أن نتوقف قليلا عند هذه النقطة عن علاقة الإيديولوجيا بالمقال العلمى .

الايديولوجيا والمقال العلمى :

يقول فرناند ديمون DUMONT أن كلمة : إيديولوجيا ، هى من أصعب مصطلحات العلوم الإنسانية تعريفاً وأكثرها التصافاً بالذاتية وأكثرها إثارة (١٧) .

ويعرف ريمون آرون Aron الإيديولوجيا بأنها النسق الفكرى المميز لىك مجتمع ، وهو يشمل مجموع القيم السائدة ، ويقترح أوجه الإصلاح الممكنة ، كما يتنبأ بالتغيرات المحتملة (١٨) .

ويقول آدم شاف Schaff : الإيديولوجيا هى نسق من الآراء ينصب على نهق من القيم التى يرتضيها المجتمع ويحدد اتجاهات الأفراد وسلوكهم حيال أهداف التقدم المرجوة للمجتمع والجماعة والفرد (١٩) .

والإيديولوجيا تختلف عن العلم . فهذا الأخير على يقين بما لديه من أسس ومقدمات يقينية . أما الإيديولوجيا فيتعذر أن تطبق عليها مقولة الصدق . فهى نافعة بالنسبة لأصحابها أكثر من كونها صادقة ، وهى ضرورية لىجمع شمل الأفراد

(17) Fernand DUMONT : «Les Idéologies» . (P. U. F, 1974), p. 5

(18) Ibid.

(19) Ibid,

في المجتمع ، وهذا ما يتطلبه العمل السياسي . والإيديولوجيا إذن هي الفكر الذي أوحى به . قنضيات وظروف عملية تهدف إلى رسم خطة العمل المستقبلية في انسجام خيالي يبعث الرضا والأمان في النفس . وهي فكر يهدف إلى خدمة مصالح أفراد معينين وتأكيد ذواتهم .

وكان الماركسيون يؤكدون على أهمية الدور الخفي الذي تقوم به العناصر الإيديولوجية في المجتمعات . فقد كتب إنجلز رسالة إلى مering في ١٤ يوليو سنة ١٨٩٣ يقول فيها :

« إن الإيديولوجيا عملية يقوم بها المفكر وهو بكامل وعيه وشعوره . غير أن القوى الحقيقية المحركة لعمله تظل مجهولة لديه . وبدون هذا لا تكون العملية إيديولوجية » (٢٠) .

ولا يشك التوسير عن هذا التصور . بل نراه يضيف ما يؤكد تذوق الوظيفة الإيديولوجية على وظيفة المعرفة داخل المجتمعات . يقول :

« يمكن أن نعرف بسهولة عامة أن الإيديولوجيا هي نسق (له منطقته وصرامته) . وهي تتكون من تمثيلات (صبور وأساطير وأفكار أو تصورات حسب الحالة) يستهدف وجودها تأدية دور تاريخي داخل مجتمع معين . ودون التعرض لمسألة العلاقة بين أي علم وماضيه (الإيديولوجي) ، نقول أن الإيديولوجيا باعتبارها نسقاً من التصورات إنما تتميز على العلم من حيث أن وظيفتها في العمل الاجتماعي تفوق الوظيفة النظرية (أي وظيفة المعرفة) (٢١) ،

(20) Ibid. p. 13.

(21) P.M., p. 238.

ويظهر من هذه العبارة أن التوسير من يعترفون بأهمية الدور الوظيفي الذي تؤديه الإيديولوجيا في المجتمع . غير أنه لم يطرح جانباً ما يدور حولها من شكوك ، لأنها على الطرف النقيض من العلم ، كما أنها تهدد المعرفة الموضوعية . ويتضح ذلك في عبارة أخرى تقول :

« لا يوجد تطبيق خالص للنظرية ، كما أنه لا يوجد علم تميز بالشفافية لحفظه العناية بحيث ظل خلال تاريخه كعلم في مأمن من تهديدات وتعديات المثالية ، أقصد الإيديولوجيات التي تحيط به من كل جانب . إننا نعرف أن العلم الخالص لا وجود له إلا بشرط أن يتطهر باستمرار من الإيديولوجيا التي تملأه وتلازمه وترصد به . وهذا التطهر أو التحرر لا يمكن التوصل إليهما إلا بضمن كفاح لا يتوقف ضد الإيديولوجيا ذاتها ، أقصد ضد المثالية » (٢٢) .

ويستبعد التوسير أن تكون الماركسية ضرباً من الإيديولوجيا . وهو في ذلك يقف في مواجهة جمهرة من المفكرين من أمثال جورج سوريل Sorel الذي يقول :

إن العديد من أفكار ماركس عن « الحسد الأدنى لأجور العمال » وعن « التكس أو التراكم الرأسمالي » وعن « علاقة الاقتصاد بالسياسة » ، إنما هي أقرب إلى الإراصاصات التي تحتمها طبيعة المعركة ضد الرأسمالية منها إلى الافتراضات العلمية (٢٣) .

وكان جرامسكي GRAMSCI هو الآخر يصرح بأن الماركسية هي « نزعة

(22) P. M. , p. 171.

(23) F. DUMONT : op. cit. , p. 18.

إنسانية وتاريخية مطلقة ، مما يرتد بها إلى تصور ماركس للعالم لا يختلف كثيراً عن الفلسفات التقليدية .

وكذلك فعل جولدمان GOLDMANN الذي استهدف النزول بالفكر الماركسي إلى حلقة المناقشة مع الفلسفات الأخرى والديانات .

وأيضاً طالب مفكرون من أمثال لوكاس LUKACS وسارتر بضرورة البحث عن الإنسان في الماركسية (٢٤) .

ويرى التوسيب أن هؤلاء المفكرين يخلطون الايديولوجيا بالفلسفة ، بما يبتعد بهم تماماً عن الفلسفة الماركسية . كما يرى أن تفكيرهم ليس له سوى قيمة دفاعية ونقدية فقط ، وهذه هي وظيفة الايديولوجيا التي لا تستهدف سوى الحوار والنقد . فهي تخاطب الكثرة وتناجي ضمائرهم لتحررها من الايديولوجيات التقليدية التي تسكنها . غير أن الحقيقة الماركسية لا تكن في هذا المقال الايديولوجي .

يقول التوسير :

« إن إقتران الاشتراكية ، بـ النزعة الإنسانية ، هو إقتران متعسف وغير متكافئ من الناحية النظرية .

ففي سياق الفكر الماركسي نجد أن تصور الاشتراكية ، هو ، في الحقيقة ، تصور « على » ، في حين أن تصور النزعة الإنسانية ، ليس سوى تصور ايديولوجي .

(24) Jean CONILH : « Lecture de Marx (Louis Althusser) » , in (Esprit, Mai 1967), p. 887.

وينبغي أن نلاحظ أننا لا نستهدف التقليل من شأن الواقع الذي يشير إليه تصور النزعة الإنسانية الاشتراكية ، بل فقط مجرد تعريف القيمة النظرية لهذا التصور . فعندما نقرر أن تصور النزعة الإنسانية هو تصور إيديولوجي (وليس علمياً) ، فإننا نقصد في نفس الوقت أنه يشير فعلاً إلى مجموعة من الوقائع الموجودة على الرغم من أنه - على عكس التصور العلي - لا يقدم لنا وسيلة لمعرفة ما . إنه يشير إلى موجودات بطريقة (إيديولوجية) خاصة ، غير أنه لا يحدثنا عن ماهية هذه الموجودات .

إن الخلط بين هذين المستويين إنما يؤدي إلى تعذر الوصول إلى أى معرفة ، كما يؤدي إلى الغموض ، ويزيد من إمكانية أرقوخ في الخطأ ، (٢٥) .

ومهما كان من شيء ، فإننا نلاحظ من هذا النص وغيره إصرار التوسير على تحرير الماركسية من التصورات الإيديولوجية . وقد رأينا أن هذا الإصرار يستند إلى قراءة و تشخيصية .

الاشكالية والقطع :

يقول التوسير في تقديم الطبعة الثانية من كتابه : قراءة كتاب رأس المال ، إن الاتجاه العميق الذي يسود كل كتاباتي لا يرتبط بالإيديولوجيا البنيوية ، (٢٦) .

ونحن إذا سلمنا بأن هناك فعلاً إيديولوجيا بنيوية ، يحاول التوسير أن يتجرد عنها ، فإن من يتابع كتاباته سيعرف أنه ، مع ذلك ، كان ضليعاً في المنهج

(25) P. M., P. 229.

(26) L. C., I, p. 6.

البنوي . فهو يطبق أساسياته ويستخدم مصطلحاته . ومن هذه المصطلحات
« الإشكالية » و « القطع » .

ويطلق التوسيد مصطلح « إشكالية » *Problématique* على البنية النظرية
السائدة في زمان معين ، وهي التي يخضع لها الباحث في أى فرع من فروع
المعرفة . فممارسة العلم لا تتم إلا على أرضية خاصة ، والبنية النظرية هي الشرط
الضروري لكل معنى يقوم به الباحث في ذلك العلم ، لأنها هي التي تحدد
المعضلات وتقترح ما يناسبها من حلول (٢٧) .

والإشكالية هي البنية النسقية التي توحد مختلف العناصر داخل التخصص
الواحد سواء أكان ذلك في مجال الفيزياء أو الكيمياء أو الإيديولوجيا أو غير
ذلك . فإذا صح للمقال الإيديولوجي مثلاً يختلف من كاتب لآخر ، إلا أن هذا
الاختلاف توحيده مع ذلك مقولة واحدة هي الإشكالية السائدة للمقال
الإيديولوجي . والإشكالية هي التي تحدد المسار الرئيسى للنص ، كما أنها هي
مركز الثقل الذي تلتف حوله جميع العناصر ، ابتداء من موضوع النص إلى
المقال الذي يعرضه والمصطلحات المستخدمة والمنهج المطبق ، وأيضاً ما يعرضه
النص من مشكلات وما يصل إليه من نتائج .

ومعرفة الإشكالية يعنى معرفة الآلية الوظيفية التي يجتمع حولها عدد من
النصوص . وهذه الإشكالية في النهاية ليست سوى شرط للإنتاج النظرى .

ويرى التوسيد ضرورة الحديث عن التكوين النصى *formation textuelle*
لابد من أن نتحدث عن النص *Texte* خصوصاً وأن كل إنتاج نصى يحدده نمط

شخص هو الذى يتحكم فى تكوينه . وكل تكوين نصى يتضمن وجود إشكاليتين
 إحداهما هى المسيطرة . فكتاب « رأس المال » مثلاً يتضمن تحديداً لمرحلة سابقة
 على العلم كما أنه هو نفسه عبارة عن نص يخضع لإشكالية علمية (٢٨) . وعلى
 هذا الأساس ينبغي دائماً - فى كل نص - أن نتحدد الإشكالية المسيطرة ، وأيضاً
 العناصر التابعة للإشكاليات الأخرى . إن كل إشكالية تتصف بالاصالة ، وهى
 لهذا لا تُرد إلى إشكاليات أخرى . والاصالة التى تتصف بها الإشكالية هى التى
 تكون منها وحدة نسقية . والإشكالية لا تتصف بصفة منعزلة بل هى تتصل
 بمجموع محدد من الصفات تربطه قواعد ثابتة ويجتمع فى تنظيم منطقى ذى صبغة
 معرفية . وعلى هذا ، فإن مجرد الإشارة إلى الطبقات الاجتماعية لا يعنى أننا بصدد
 نص ماركسى ، إذ أنه يلزم بالضرورة تأكيد حقيقة الصراع بين هذه الطبقات .

والإشكالية تتصف بالموضوعية لأنها تحدث تقارب بين نظريتين أو أكثر
 بما تكشفه من أنساق تصورية أو منهجية أو اصطلاحية تستند إليها . وصفة
 الموضوعية هذه هى التى تسمح بأن نتفحص النص جيداً وأن نكشف منه المغزى
 والهدف . فقد لاحظ ألنويسير أن فيورباخ يعلن أنه « مادى » ، ومع ذلك فقد
 كانت تحليلاته تنصب على الظروف المادية التى تسمح بوجود أو عدم وجود
 الديانات والنظريات الفلسفية والسياسية . ولذا ، فإن بنية الإشكالية المادية
 العلمية هى الشرط الضرورى للكشف عن جدارة التحليلات الفيورباخية وعن
 أحقية وصفها بالمادية . وعلى هذا ، فإن بالإمكان الكشف عن التقارب بين
 النظريات إذا عرفنا ما لها من مكانة داخل هذه الإشكالية أو تلك . والحقيقة أن
 تاريخ النظريات هو فى الواقع تاريخ الإشكاليات والقطع والتحول داخل كل

إشكالية : إنه تاريخ التغير والتقارب البنيوي. وتاريخ النظريات لا يكون تاريخاً
علياً إلا إذا نظر إليه باعتباره عملية تكوين أو نمو أو ذبول هذه الإشكاليات
المتحققة في تكوينات نهية .

والصفة الأخيرة والمهمة في كل إشكالية هي أنها غير ظاهرة (أى متضمنة) .
فالواقع أن النص الذي يساير إشكالية معينة قلما يعترف بذلك . وهذا لا يعنى
أن مؤلف النص يحول تماماً إشكاليته ، فالإشكالية تصف الواقع الموضوعى أو
المادى للنص ، وذلك على النقيض تماماً مما يزعمه المنهج المثالى أو السيكلوجى الذى
يجتهد التفسير الأخير للنصوص في « الحياة الباطنة » أو الأعماق الدفينة للمؤلف .
وبمخصوص ماركس ، فلا شك أنه كان يعنى تماماً جدته وأصالته إسهاماته في مجال
الاقتصاد السياسى .

إن تمييز الإشكاليات والتأكد من معرفة المؤلف أو عدم معرفته لها إنما يعنى
أننا نفهم المؤلف ابتداءً بما عمله فعلاً . فنحن لانفكك النص بل نضعه في نسق ،
ثم نحمله ابتداءً من هذا النسق . وتظهر مقولة الإشكالية على أنها تتضمن أن
النصوص تولد في التاريخ فتتأثر به وتؤثر فيه .

ويرى التوسيع أن كل نص إنما هو إشكالية متجسدة
une problématique «à l'état pratique»

وههدف القراءة « التشخيصية » ، ليس سوى تحديد لموضع الإشكاليات المتحققة في
النص وفي النظريات التى يفصح عنها النص . فهى تبحث عن علامات الإشكالية
الجديدة التى تظهر في النص ، كما تكشف أيضاً عن علامات متبقية لإشكاليات قديمة

وعلى هذا فإن القراءة التشخيصية ضرورية عندما نكون بصدد ثورة نظرية أو
فلب جذرى لشروط الانتاج في مجال النظرية .

ولم يكن هيجل يمهّد لثورة نظرية في مجال الفكر ، كما ظن من قبل ، وذلك
لأن جوهر التطور التاريخي عنده هو منطق التناقض .

وهذا الأخير ليس سوى المنطق الكلاسيكي مقلوباً *Renversée* . وقد كان
هدف هيجل اسديعاب النظرة إلى التاريخ في ضوء التصورات الغائية والقوانين
العلمية أو التنبؤية ، وهى النظرة التى سادت في القرن الثامن عشر . وهكذا يظهر
أن إشكالية هيجل تختلف عن إشكالية ماركس (٢٩) .

ولاحظ ألتوسير أن نجاح منهج التحليل النفسى عند فرويد وظهور الأبحاث
الماركسية كانا بمثابة إعلان عن بداية إشكالية جديدة . وهى إشكالية تعمل في
مجال المعرفة برمتها ، وتدخل في علاقة تقابل مع بعض الإشكاليات ، كما يمكن أن
تدعم إشكاليات أخرى داخل نفس المجال المعرفى . ولما كانت الإشكالية الجديدة
تشير إلى بداية جديدة ، فإن القراءة التشخيصية تستهدف الكشف عن هذه البدايات
وعما تحمله من نتائج . وهنا يظهر من جديد إيجابية القراءة التشخيصية .

و ، مقولة الإشكالية ، تطبق في مجالين متكاملين : الأول إبستمولوجى
(معرفى) ، والثانى سياسى .

أما المجال المعرفى ، فهو يظهر في نمط التساؤلات التى يوجهها العلم أو موضوعه ،

ولاشك أن هذا النمط الجديد من التساؤلات هو ما نفبرزه الإشكالية الجديدة (٣٠) .

وأما المجال السياسي ، فإنه يظهر من التغيرات التي تحدثها الإشكالية الجديدة في نمط التفاعل الاجتماعي وما يترتب على هذه التغيرات من مواجهة أيديولوجية بين الطبقات (٣١) .

وبخصوص المجال السياسي الذي أحدثته الإشكالية الجديدة نلاحظ أن ما وجدته فرويد من مقاومة لأفكاره إنما يتجلى في أوجه كثيرة مع ما وجدته ماركس وجاليليو . فقد كانت المقاومة في كل هذه الحالات باسم الأخلاق ، وكانت تساندها القوانين الوضعية والسياسة القائمة ، كما كانت تنبثق عن أيديولوجيات طبقية أضربت من جراء هذه الاكتشافات . فمن ملاحظ أن الأخلاق البورجوازية هي التي تصدت لأبحاث فرويد ، وذلك بما لما من رعب تشابك بداخله علاقات رأسمالية واقتصادية وسياسية : إذ قام يناهض نتائجه ليقف من المدافعين عن العقد الاجتماعي ، وما يتطلبه هذا العقد (أو التعاقد) من قدر من الحرية وقدرة على الاختيار لا تسمح بهما نتائج فرويد (٣٢) . كما قامت تعارضه أيضاً المؤسسات الطبية والعلاجية ، وأخيراً استهجنته النظرة الاجتماعية

(30) Ibid. , p. 122.

(٣١) راجع بهذا العدد مقال التوسير عن ماركس الشاب :

P.M. , PP. 45-83

(٣٢) من المعروف أن أبحاث فرويد تدحض مزاعم حرية الإنسان وتؤكد

على الحتمية السيكولوجية .

للصفحة (٢٢) .

ولا ينبغي أن يغرب هن أذهاننا أن هذه الاكتشافات الثلاثة عند فرويد وماركس وجاليليو قد التفت بإيديولوجيات طبقية فأكسبتها قوة وجماعات منها أرضاً صلبة أو تكسنة تركز عليها . وهذا لا يعني أن الإيديولوجيا تحتضن العلم ، بل إنه يعني على الأحرى وجود ترابط ضروري بين المقامال النظري (العلم) ، وإيديولوجيا الطبقة .

وهكذا يظهر الربط بين النظرية وبين السياسة ، وهو ما يبرر الدور الإجرائي لمقولة الإشكالية (خصوصاً وأنها ضد الجانِب السيكولوجي وضد الجانِب الاجتماعي وترتكز فقط على الجانِب النظري) .

وننتقل إلى مصطلح « القطع » .

إن القطع الاستمولوجي هو الخط الفاصل بين الإشكالية العلمية والإشكالية الإيديولوجية كما تظهران في المجال . والقطع وهو نقطة اللاعودة يعني ميلاد علم جديد ، وهو يشير إلى نقلة للمفاهيم من مجال النظر إلى مجال الواقع . وهذه النقطة هي التي تسمح بمعرفة المجتمعات بما تشمله من أنماط واقعية للسلوك كما تسمح بتمييز المقال الإيديولوجي نفسه .

وفي « قراءة كتاب رأس المال » ، يحدثنا التوسير عن قطع الاستمولوجي *Coupure épistémologique* تعرض له فكر ماركس نفسه (حوالى سنة

(٢٢) كانت نظرة فرويد منشائمة . فهي تؤكد أن لكل إنسان مشكلاته - عقده النفسية واستعداداته المرضية .

١٨٤٥ إلى سنة ١٨٥٠) . ففي هذه الفترة تبدأ الفلسفة الماركسية الحقة .

ومن المعروف أن فكرة « القطع » أو النظمية الإستمولوجية قال بها أولا باشلار ثم أخذها عنه ميشيل فوكو صاحب « أركيولوجيا المعرفة » (وهي عنده تفصل بين الحقب المعرفية) ، ثم ظهرت بعد ذلك عند التوسير صاحب الإشكاليات .

أما عن « القطيعة » التي تعرض لها فكر ماركس ، فإنها تفصل بين الاشكالية السابقة على العلم - وهي تشتمل على مقال مفعم بالزعة الانسانية والابدولوجيا والفلسفة الزائفة (٣١) ، التي تستخدم ألفاظ ومصطلحات مثل الماهية ، والذات ، والمعنى ، والتاريخ والغائية ، تفصل بين هذه الاشكالية وبين الاشكالية العلمية التي تتحدث عن موضوعات وتصورات مجردة ومصور وبضامات .

وكان البعض قد فهم خطأ أن فكر ماركس قد مر بالمحطات جدلية (دياكتيكية) هي التي تنخفض في النهاية عن كتاب « رأس المال » ، وهو ولاء يفهمون مسار الفكر الماركسي بتطابق منهج هيجل .

والحقيقة — فيما يرى التوسير — أنه لا يوجد اتصال بين الاشكاليتين اللتين تعرض لهما ماركس . فظهور الاشكالية الجديدة يعني انتقالا من الايدولوجيا إلى العلم ، ومن الغيب إلى المجرّد ، ومن العلاقات بين الاشخاص إلى العلاقات بين

(٣٤) من المعروف أن الفلسفة الحقيقية أو الماركسية الاصلية هي التي تستهدف تغيير العالم لا تفسيره .

(١٨٩)

الألفاظ ومن المعاني إلى البنيات . إن هذه الإشكالية الجديدة وما تضمنته من
تصورات جديدة هي في نظر التوسيع موضوع كتاب « رأس المال » ، وعلى
الرغم من أن ماركس قد أتى بإشكالية جديدة في هذا الكتاب ، فإنه بكل تأكيد
كان ينقعه « التصورات » Concepts التي تتلاءم مع هذا الإكتشاف (٢٥) ،
ومن هنا جاء استخدامه للتصورات الأيديولوجية والصياغات الهيكلية التي
أرحت إلى كثيرين أنا بصدد استمرار للإشكالية السابقة (أي كتابات ماركس
الشاب قبل سنة ١٩٤٥) .

(١٤٠)

تصحيح ، الفهم الخاطئ ، للماركسية

إن كل قراءة حرفية لكتابات ماركس تعتبر التحليل الماركسي ، رادفاً للتحليل الاقتصادي. ولكن في حين أن بعض القراءات المتمسكة بهذا الترادف تجعل من الماركسية امتداداً للاتجاهات المادية والآلية التي ظهرت منذ القدم ، نجد أن البعض الآخر يمزج التحليل الاقتصادي بتحليلات سيكولوجية وأثروبولوجية وثقافية. وهكذا نرد الماركسية عند أصحاب القراءة الحرفية إلى متغيرين أساسيين أحدهما يعتبرها نزعة آلية *Mécanicisme* والآخر يعتبرها نزعة إنسانية *Humanisme* في حين أن القراءة الحقة عند ألوسير إنما تكشف لأول مرة عما نعتبره اليوم بحق ، نظرية أو سياسة ماركسية ، (١). وكانت الماركسية تراوح بين نزعة علمية متطرفة ونزعة إنسانية تقدمية تتناقض معاً. إذ بينما كانت النزعة العلمية تعرف البناء الإجتماعي بعلاقات صارمة بين قوى مادية عاتية ، يتحدد بفضلها مستقبل بنى البشر وطرائق تفكيرهم وكل ما يحول بخاطرهم ، نجد أن كارل ماركس يضع إلى جانب هذه النزعة العلمية المتزمنة ، الأمل ، في ظهور عهد قريب تتحقق فيه الحرية ، وتسود العدالة ، كما يسود فيه الوئام بين بنى البشر.

وقد ترتب على هذا التناقض الظاهر بين نزعة علمية متزمنة ونزعة إيدولوجية تبتعد عن العلم أن حاول الماركسيون بعد ماركس فصل طرفي التناقض ، وفضلوا الإبقاء على النزعة الإنسانية داخل النظرية الماركسية ، ودعموا اختيارهم بمؤلفات ماركس الشاب (وهي المؤلفات السابقة على كتاب رأس المال د) ، وأظهروا على فلسفة ماركسية تبتعد تماماً عن معلم.

(1) SAUL KARSH . Op. Cit., p. 33.

(١٩١)

وفي مواجهة هؤلاء الذين تردت الماركسية على أيديهم إلى مجرد إيديولوجية يظهر التوسير ، ويستهدف بالدرجة الأولى إعادة الطابع العامي لأعمال ماركس ، ويخلصها مما اختلط بها من شوائب إيديولوجية ، فدقراءة كتاب رأس المال ، التي يدعوننا إليها التوسير هي التي تمكنتنا من الكشف عما يعتبره مساهمة علمية حقيقية من جانب ماركس في مقابل التخبط الإيديولوجي عند سابقه .

إن كتاب رأس المال يؤسس علماً للاقتصاد . غير أننا لا يمكننا أن نفهمه إلا إذا كشفنا عما يتضمنه من ابستمولوجيا ، وأيضا عن النظرية التي يتضمنها (أي الفلسفة الماركسية) ومن المعروف أن العلم والإبستمولوجيا والفلسفة مترابط وتلتقي عند التوسير ، كما يتضمن بعضها بعضاً . يقول التوسير : « ليس من الممكن أن نقرأ حقاً كتاب رأس المال دون الإلتجاء إلى الفلسفة الماركسية التي ينبغي أن نقرأها هي الأخرى في نفس الوقت في كتاب رأس المال » (٢) . فإذا كان الكتاب لم يقرأ حتى الآن قراءة تليق به ، فإن مرد ذلك إلى عدم استخلاص ما يتضمنه من فلسفه . الكتاب إذن يتطلب قراءة مضاعفة هي علمية وفلسفية في نفس الوقت . والفلسفه عند التوسير هي شرط معقولة موضوع العلم . والفلسفه هو دراسة في أي الظروف وبأي الشروط تظهر المشكلات العلمية . والفلاسفه هم الذين يؤرخون للنظريات ويكتبون نظرية ذلك التاريخ .

إن كتاب رأس المال ، إذن ليس مجرد أطروحه في الاقتصاد لأنه في نفس الوقت يتضمن كل الفلسفه الماركسيه ، وذلك لأنه نظرية علمية في الاقتصاد .

ألم يقف ماركس في مواجهة التصور الساكن Fixiste والمجرد abstraite الإقتصاد البورجوازي ؟

ألم يصرح بأنه ، ينبغي إدخال التاريخ في فهم المقولات الإقتصادية لكي تتضح طبيعتها ونسبيتها وقدرتها على التأثير في مملولاتها ، (٣) ؟

يرى التوسير أن هذه النقطة عند ماركس هي التي تولد عنها سوء الفهم عن علاقة الماركسية بالتاريخ وعن الانحياز التاريخي المزعوم الذي اعتبر من أساسيات الفكر الماركسي (٤) .

وقد كان سبب سوء الفهم هو تطبيق التصور الإيديولوجي للزمان الهيكل على نظرية ماركس العلمية ، وهو زمان يتصف بالتجانس والاستمرارية ، وهو ليس شيئاً آخر سوى التصور الساكن الذي يتصل بالوعي الفردي والممارسة اليومية . إن استمرارية الزمان ، عند هيجل ترتبط باستمرارية التطور الجدلي للفكرة Idée . وفهم سمات الحاضر كان هيجل يلجأ إلى (ماهية) الشكل الإجتماعي بوصفها لحظة من لحظات تطور (الفكرة) . ففيما وراء تنوع المظاهر الإقتصادية والسياسية والفنية والدينية تكمن لحظة من لحظات الحاضر السككية للفكرة الشاملة . والكل الإجتماعي يؤدي وظيفته إذن باعتباره (كلا عالياً) tout Spirituel يوجد في الأعماق السككية .

وعلى العكس تماماً من فكرة الشمول الهيكلية ، نلاحظ أن المفهوم الماركسي للتاريخ ينبغي أن يكون إبتداء من التصور الماركسي للشمول الإجتماعي la totalité sociale . فماركس يقول بوجود بنية مستقلة نسبياً ، لكل

3 — Ibid , p. 36.

4 — Ibid, p. 37.

(١٩٣)

مستوى من المستويات (الاقتصادية والسياسية والعلمية والجمالية والفنية .. الخ) ثم يعمد إلى تكوين « الكل الاجتماعي » ، باعتباره « بنىة معقدة » تتألف من ترابط المستويات البنوية ، مع ملاحظة أن « البنية الاقتصادية » هي التي تحدد جميع البنيات (غير الاقتصادية) . يقول التوسير :

« ليس من الممكن — في نظر ماركس — تعقل عملية تطور المستويات المختلفة لكل في نفس الزمان التاريخي : وذلك لأن نمط الوجود التاريخي لتلك المستويات ليس نمطاً واحداً بعينه . وإذن فلا بد لنا من أن نحدد لكل مستوى الزمان الخاص به ، وهو زمان مستقل نسبياً عن سائر أزمنة المستويات الأخرى ، ومن ثم فإنه لا بد من تصور الزمان الخاص بكل مستوى من هذه المستويات على أنه قائم بذاته نسبياً ، (٥) .

ويتضح من هذا النص أنه لا مكان للبساطة في فكر ماركس ، فكل مستوى من المستويات يتمتع ببنية مستقلة تخضع لتجديدات وتؤثر في الكل ، وهذا يعني أنه لا يمكن أن يكون « الاقتصاد » ، ماثلاً للماهية الهيكلية ، وتكون البناءات الفوقية مجرد تعبيرات أو ظواهر لتلك الماهية . وأيضاً لا يمكن أن يكون التناقض الاقتصادي هو المحرك للديالكتيك الماركسي وهو المحدد للشعور التاريخي وكأنه مبدأ باطن يحرك بقية المتناقضات على اعتبار أنها معلولات أو انعكاسات للحقيقة الأولى .

التناقض الاقتصادي إذن لا ينبغي أن ينظر إليه على أنه ماهية أو مبدأ أو علة بالمعنى التقليدي . ومع ذلك ، فإن الشمول الماركسي إنما يفتاق على مجموع

(١٩٤)

من التحديدات الفعالة التي يقوم بها الاقتصاد ، ولكي تنضج هذه النقطة يقترح عاينا
التوسيع فكرة التحديد المتعدد العوامل *Surdétermination* أو التناقض
ذو الأطراف المتعددة *Contradiction surdéterminée* . يقول :

« إن التناقض (الماركسي) لا ينفصل عن بنية الكيان الاجتماعي في مجموعه ،
أي أنه لا ينفصل عن الشروط الضرورية لوجوده والعوامل التي تتحكم فيه . . .
لأنه إذن متأثر بها وخاضع وعسدد لها في نفس الوقت كما أنه خاضع لاختلاف
مستويات التكوين الاجتماعي التي يبعث فيها الحياة . وهذا ما يبرز القول بأنه
مبدأ التحديد المتعدد العوامل » (٦) .

لكل نمط من أنماط الإنتاج إذن زمان وتاريخ يخضعان تطور القوى المنتجة :
زمان وتاريخ لعلاقات الإنتاج ، و زمان وتاريخ لوسائل الإنتاج ، و زمان
وتاريخ لعناصر البنيات الفوقية . . الخ كل تاريخ منها له إيقاعه وشدته ؛ أي
استقلاله بالنسبة لكل رغم تبعيته له في نفس الوقت .

وهكذا يتبين أن التصور الماركسي للتاريخ ليس سوى تصور لزمانية متبايزة
Temporalité différentielle أو تاريخ فارق *Histoire différentielle* (٧) .

إن هذا التصور المعقد ذا التحديد المتعدد العوامل للشمول الماركسي ،
وهذا الاستقلال النسبي لجميع المستويات ، وما يترتب على ذلك من تصور
طبيعية فارقة للتاريخ ، كل هذا من شأنه أن يخلص الماركسية من تلك الصورة
المبسطة التي عرفت عنها والتي تنظر للمجال الهائل للبناءات الفوقية على أنه في مجموعه

6 — P. M., pp. 99 — 100.

7 — Jean CONILH ; Op. Cit., p. 187.

بجرد معاول أو ظل أو انعكاس لما هية غامضة تختبئ تحت الاقتصاد ، لقد كانت هذه الصورة مبسطة بقدر ما هي جذباء . وحسبنا أن نذكر ما عرف عن فخر النظريات الماركسية في مجال الإنسانية وبالتالي فقر الجمهوريات الاشتراكية في هذا النوع من الإنتاج ، بسبب غياب نظرية مستقلة لكل مستوى من مستويات البنيات الفوقية ، كل على حده (٨) .

ماركس وهيجل :

على الرغم مما درج عليه المؤلفون في تاريخ الفلسفة من اعتبار الجدل الماركسي امتداداً لجدل هيجل في صورته المعكوسة ، وعلى الرغم من النصوص الماركسية التي تؤيدهم فيما ذهبوا إليه ، فإن التوسيع يبرهن — بقراءته التشخيصية — على وجود قطيعة إبستمولوجية تفصل بين المفكرين الألمانيين .

ومن المعروف أن القراءة التشخيصية تستبعد اللبس أو الغموض أو القصور في كتابات ماركس نفسه .

وكان ماركس قد كتب في مقدمة كتابه ، رأس المال ، يقول : « إننا نرى الجدل عند هيجل واقفاً على رأسه ، لذا لابد من أن نعيده إلى الوضع الصحيح ، كي نستخلص اللب العقلائي من داخل القشرة الصوفية » .

ورأى البعض في هذه العبارة دليلاً على الاتصال والاستمرارية بين هيجل وماركس مادام الإنسان الذي يسير على قدميه بعد أن كان يسير على رأسه ، يبقى دائماً هو هو الإنسان .

ويرفض التوسيع هذه النظرة الساخجة التي تقول بالاتصال ، ويؤكد أن

و استخلص اللب العفلافي ، يشير إلى عملية تزيير جذري يتعرض لها الشا ج
مستخلص ولا تكشف عنها الكلمات الظاهرة (٩) .

ومهما كان من شوء ، فإنه لا خلاف على أن ، بنية ، الجدل الماركسي تختلف
تماماً عن بنية الجدل الهيغلي ، خصوصاً وأن جدل ماركس يقوم على الفهم المتعدد
للتناقض ، بينما ظل جدل هيغل يستند إلى نظرية واحدة مبسطة للتناقض .

الماركسية لبست هيغلية إذن ، لأنها لا تجعل من التناقض الهيغلي (و صورته
الواحدية المبسطة) المحرك الأوسع لمجلة التاريخ بأسرها ، وهي تستعير عنه
تقريباً هذا بفكرة التحديد المتعدد العوامل فالتناقض القاسم بين رأس المال ،
و العمل ، هو تناقض مبدئ متعدد تحدده مجموعة من الأشكال والظروف المدروسة
بالإضافة إلى صور البيانات الفوقية .

وكان بعض المؤلفين يقرر بأن ماركس استبقى ، الحدين ، الأساسيين في
تفكير هيغل وهما المجتمع المدني والدولة ، وإن كان قد عكس العلاقة القائمة بينهما
بحيث تصبح الظاهرة ماهية والماهية ظاهرة ، والحقيقة - فيما يرى ألتوسير - أن
ماركس قد رفض كلا من ، الحدين ، الهيغليين كما رفض العلاقة القائمة بينهما ، فهو
لم يقلب وضع الجدل الهيغلي لتصبح الحقيقة الاقتصادية هو ماهية الظاهرة السياسية
بعد أن كانت السياسة هي الماهية بالنسبة للاقتصاد فالإقتصاد أو الجانب المادي
بوجه عام لا يمثل في نظر ماركس المبدأ الأوسع للعقلية الشاملة .

ويرى ألتوسير أنه من الخطأ رد الجدل التاريخي بأسره إلى ذلك الجدل
المادي المولد لأنماط الإنتاج المتناقضة وإلا لكأن الماركسية مجرد نزعة اقتصادية
متطرفة .

القول بأن « الاقتصاد » هو العامل الأوحيد المتحكم في حركة التاريخ ، يعتمد إذن على فكرة « التناقض البسيط » ، وهو قول باطل لا تؤيده نصوص ماركس فالواقع المتعقل عند ماركس هو « كل بنيوى » له مستوياته النوعية المختلفة . والبنية الاقتصادية في مجتمع من المجتمعات لا تفهم إلا بالنظر إلى سائر المستويات البنيوية السائدة والتي ترتبط فيما بينها داخل نسق محكم .

ويظهر لنا مما تقدم أن ماركس - في نظر التوسير - يرفض أسطورة التفسير القائم على عوامل بسيطة كما يرفض التأويل الأحادي القائم على إغفال مافى الواقع من « تعقد » ، ففهم « الواحدية » - عند التوسير - هو مفهوم إيديولوجي غريب على الماركسية ، كما أن الواقع الماركسى لم يعد « دياكتيكيا » بل أصبح « بنيويا » : فإذا كان (الديالكتيك) الزائف عند هيجل يقضى بتوالد العناصر والعلاقات الاقتصادية على سبيل التعاقب الزمنى ، فإن الواقع البنيوى يشتمل في كل تكوين من تكويناته على إشكالية خاصة ، باطنه . وإذا كان « الكل » الهيجلى ليس شيئاً سوى التطور المغترب لوحدة بسيطة أو مبدأ بسيط هو نفسه مجرد لحظة من لحظات تطور « الفكرة المطلقة » ، فإن « الكل » الماركسى هو نسق بنيوى معقد له مستوياته النوعية المختلفة .

وهكذا نفشل النزعة الهيجلية التاريخية في تفسير الانتقال من القديم إلى الجديد لأن التطور عند هيجل يبدأ من « وحدة أصلية بسيطة » *Unité originare* ، كما دعا ماوتسى تونج إلى مخالفتها عند ما قال : « أنه ليس فى العالم شئ واحد يتطور دائماً بطريقة متكافئة » . وكان هيجل يتصور أن العملية التاريخية تعاد البدء دائماً من جديد ، إلى غير ما حد ، على أن يكون « التعدد » مجرد « ظاهرة »

ننحصر مهمتها في الكشف عن ماهية ، الوحدة الأصلية (١٠) .

يقول التوسير :

و إن الماركسية تبعد عن الاسطورة الأيديولوجية لفلسفة تبحث عن الأصل origine ، وتستبدلها بالبنية المعقدة لجميع الأشياء الملموسة . فهذه البنية هي المحددة لطبيعة الأشياء ، كما أنها هي المحددة أيضاً لتطور الممارسة النظرية Pratique théorique التي تتمخض عن المعرفة .

لم يكن لدينا إذن ماهية أولى هي بداية وأصل الوجود ، بل كنا دائماً بصدد معطيات حاضرة تمتد جذورها في الماضي إلى الحد الذي لا يمكن لمعرفة أننا نتوغل أبعد منه . لم يعد لدينا إذن وحدات بسيطة بل وحدات معقدة تكون و بنية ، (١١) .

البنية والاقتصاد :

اعتقد أصحاب النزعة الاقتصادية المتطرفة Economisme أن المتناقضات التي ينطوي عليها النظام الاقتصادي الرأسمالي هي التي تعجل بالقضاء عليه لصالح نظام اقتصادي ناشئ . وأصحاب هذا الاعتقاد يهملون دور المستويات النوعية ودور التاريخ الثوري على وجه الخصوص . فهم يرون التناقض السائد في قوى الإنتاج والاقتصاد والممارسة العملية ، على أن تكون الأدوار الثانوية لعلاقات الإنتاج والسياسة والممارسات النظرية والأيديولوجيا .

ويرى التوسير أن هذا التفسير الاقتصادي المتطرف خاطئ ، لأن بعض

(١٠) راجع أيضاً : زكريا إبراهيم ، مشكلة البنية ، ص ٢٣٢ ٢٣٧

(١١) P.M., p. 203.

مخصوص ماركس ولبنين تقرر بوصوح أن الإنسان هو صانع الثورة وأن صراع الطبقات هو المحرك للتاريخ . ومن ثم ، فإن الوفاء لماركس يكون بإحراز تقدم نظري وإعادة النظر في الجدل (١٢) .

والبنية ليست صورة منظمة (بكسر الظاء وتشديدها) لوسط متجانس . وذلك لأن لكل مجال بنيته النوعية الخاصة به (مجال الاقتصاد أو السياسة أو الإيديولوجيا الخ) . أما البنية الاجتماعية الشاملة ، فإنها هي التي تنظم تلك البنيات النوعية غير المتجانسة . ومن ثم ، فلا ينبغي الاعتقاد بأن البنية الاقتصادية تتطور في وسط متجانس . يقول التوسير : « إن ماركس برفض فكرة المجال المتجانس للظواهر الاقتصادية كما يرفض تصور « الإنسان الاقتصادي » الذي تستند إليه تلك الفكرة » (١٣) .

وقد كان تصور « الإنسان الاقتصادي » يقوم على تعريف الإنسان بما لديه من حاجات Besoins ، وتعريف الإقتصاد بأنه النشاط الذي يهدف إلى إشباع الحاجات البشرية .

وبين التوسير أن رفض فكرة المجال المتجانس يستند إلى أن الإنتاج الإقتصادي يكون في اتجاهين : فهو من ناحية يشبع الحاجات الفردية ، ومن ناحية أخرى يشبع حاجاته هو .

وزيادة على ذلك ، فإن الحاجات البشرية ليست معطيات مطلقة بل هي معطيات تاريخية تختلف باختلاف الإنتاج ذاته .

(12) Jeanne Parain-vial « Analyses Structurales et Idéologies Structuralistes », (Privat Toulouse, 1969), p. 155.

(13) L.G , II, p. 137,

(٢٠٠)

ويرى التوسير أن الحاجات الوحيدة التي لها دور اقتصادي هي الحاجات التي من الممكن أن تشبع اقتصادياً : وهذه الحاجات لا ترد إلى طبيعة الإنسان ، بل إلى مستوى دخله ، وإلى طبيعة المنتجات التي في متناول يده ، والتي ظهرت في لحظة من اللحظات كنتيجة للقدرات التقنية الإنتاجية (١٤) .

ويلاحظ التوسير أيضاً أن تحديد حاجات الأفراد بواسطة صور الإنتاج إنما يذهب إلى أبعد من ذلك ، خصوصاً وأن الإنتاج لا يقتصر فقط على الأدوات الاستهلاكية ، بل يمتد أيضاً إلى أعماق الاستهلاك وإلى الرغبة في الاستهلاك ذاتها (فالحاجة إلى امتلاك سيارة مثلاً لا توجد إلا إذا وجد انتاج لسيارات الركوب) (١٥) .

وبعبارة أخرى ، فإن الاستهلاك الفردي الذي يقوم ظاهرياً على الصلة بين الحاجات وفيم الاستخدام (١٦) إنما يرتد في النهاية إلى القدرات التقنية للإنتاج (أي مستوى قوى الانتاج ، وعلاقة الإنتاج بالنظام الاجتماعي ، وكيفية توزيع الدخل ، وكيفية التصرف في فائض القيمة ، والمرتببات) . وهنا نصل إلى الطبقات الاجتماعية ، التي هي بمثابة الذوات الحقيقية les vrais sujets في عملية الإنتاج .

وبما تقدم يتبين لنا أن العلاقة المباشرة بين الحاجات ، وبين طبيعة بشرية ، يكاد يكون ضرباً من الوهم : وربما كان الأحرى بنا أن نقاب وضع المسألة ونقول أن فكرة الطبيعة البشرية إذا قدر لها الوجود ينبغي أن تمر بالتعريف الاقتصادي

- (14) Jeanne Parain-vial : Op. cit., p. 157.

(15) Ibid.

(١٦) الإشارة هنا إلى استخدام المنتجات الاستهلاكية المتداولة في الأسواق.

(٢٠١)

لتلك الحاجات . والحاجات تخضع بدورها لتحديد نسوى مزدوج : بنية للعلاقة بين القوى المنتجة ، وبنية لعلاقات الإنتاج .

ويلاحظ التوسير أن هذا التصور إنما يفسر الأثر وولوجها الكلاسيكية دورها المؤسس للاقتصاد . فالظواهر الاقتصادية قد أخضعت له وعلاقات الإنتاج ، وأصبح الإنتاج هو الذى يحدد الاستهلاك والتوزيع وليس العكس . ومع ذلك فإن الفضل لماركس لاني أنه أحكم سيطرة علاقات الانتاج فحسب ، بل لانه تحدث عن موضوع جديد - الاقتصاد يختلف تماماً عما عرفه للاقتصاد الكلاسيكي (١٧) .

إن مفهوم الإنتاج عند ماركس يتضمن عملية العمل ، والعلاقات الاجتماعية للإنتاج .

أما عملية العمل ، فإنها تنصب على الظروف المادية والتقنية للإنتاج ، وتشمل ثلاثة عناصر : نشاط الإنسان ، والموضوع ، أو الشيء الذى ينصب عليه هذا النشاط ، والأدوات التى يستخدمها الإنسان فى ممارسة نشاطه .

وقد كشف ماركس عن إهمال الاقتصاد البورجوازي لدور الثروة الطبيعية فى عملية العمل ، كما كشف عن خطأ الفصل بين الثروة الطبيعية وبين النشاط الإنسانى خصوصاً وأنه لا توجد ثروة طبيعية إلا بفضل العمل ، كما أن العمل لا ينصب إلا على الثروة الطبيعية .

لم يبق إذن فى تصور ماركس سوى الوحدة - وحدة العمل .

(الانسان ← العامل ← في ← الطبيعة) ، وهذه الوحدة تختلف باختلاف العلاقات الاجتماعية الملازمة للإنتاج .

أما العلاقات الاجتماعية للإنتاج فيقول عنها التوسير :

« إنها لا يشكها الانسان فقط ، بل تأليفات خاصة تضاف إلى عناصر عملية الإنتاج وإلى الظروف المادية لعملية الإنتاج ، (١٨) .

وأما مفهوم « نمط الإنتاج » ، فإنه يتضمن وحدة تشمل : الانسان والطبيعة والعلاقات الاجتماعية .

وهنا يظهر لنا معنى « البنية » : فهي العلاقة المستولة عن تدمير العناصر . وهذه العناصر ليست أشياء بل تصورات .

واتوضيح هذه النقطة نقول أنه لما كان مصطلح « قوى الإنتاج » يشير إلى علاقة خاصة داخل « نمط الإنتاج » ، ولما كان الطابع المميز لهذه القوى — في المجتمع الرأسمالي — هو انتقالها المستمر من العمل اليدوي إلى العمل الميكانيكي (الآلي) ، فإنه قد ترتب على ذلك ضرورة تقسيم العمل أو تفتيته بحيث أصبح أى منتج صناعي ، مهما صغر حجمه هو حصة عمل الكثرة . وإحصاء هذه الكثرة يشمل ليس فقط العمال الذين يقفون أمام الآلات ، ويسأمون من تأديتهم لحركات آلية ورتيبة ومغتربة ، بل يتضمن كذلك أصحاب المعارف العلمية والتجارب العملية التي أدت في مجموعها إلى ظهور الآلة ، وهو لا يهمل دور الدولة في ضمان الظروف الآمنة .

(٢٠٣)

ويقول ماركس عن هذا العمل المنفرد :

،، لكي تكون منتجاً يكفي أن تقوم بإحدى وظائف العامل الجمعي *travailleur Collectif* ، أو أن تكون عضواً من أعضائه (١٩) ،، .

وهكذا ، فإن ، ماركس بتحليله لواقع الظروف المادية التي يتضمنها مفهوم الإنتاج ، إنما يفتح مجالاً لتصورات إجرائية في ميدان التحليل الاقتصادي (٢٠) . من هذه التصورات مثلاً رأس المال الثابت ورأس المال المتغير . بل إن موضوع علم الاقتصاد قد اكتسب عنده تعريفاً جديداً هو : بنية علاقات الإنتاج .

ونلاحظ بناء على هذا التعريف أن موضوع علم الاقتصاد لا يمكن أن يحدده بين معطيات العالم الخارجي . فهو إما غير ظاهر ويتطلب جهد الباحث للكشف عنه ، أو أنه على الأحرى يحتاج إلى تركيب (٢١) .

ذلك لأن من أهم خصائص العلم أن يركب موضوعه ، أي يكشف عنه باعتباره علاقة مختبئة . فالحقيقى يختبئ بطبيعته كما يقول شيخ البنيويين ليفى ستروس .

والاقتصاد عند التوسير هو البنية السائدة ، أى على تسود وتحكم مائر المستويات البنوية داخل النسق الاجتماعى الشامل . ومع ذلك فإن التوسير

(19) Le Capital, 11, pp. 183 et 184

ذكرته J.P. VIAL, op. cit., p. 159

(20) L.C., 11, p. 146.

(٢١) راجع مبادئ المنهج البنيوي في مقدمة هذا البحث .

(٢٠٤)

يرفض النزعة الاقتصادية المتطرفة التي تعتبر الممارسة الاقتصادية هي الواقع الوحيد
والعلة الأولى وتنتظر إلى سائر الممارسات الأخرى على أنها انعكاس للممارسة
الاقتصادية .

وإذا جاز لنا أن نستبقى مفهوم العملية الاقتصادية ، ، فينبغي أن نعلم أننا
هنا لسنا بإزاء علة ميكانيكية ، بل هي علة من نوع آخر مختلف تماماً هي
« العملية البنائية » ، والعلية البنائية هنا هي تعبير عن « فاعلية علة غائبة » ،
أو هي مجرد إشارة إلى « كون العلة في صميم معلولاتها » (٢٢) .

يقول التوسير :

« إن علاقات الإنتاج ليست سوى بنيات . والاقتصادي العادي ينشغل
بالوقائع *Faits* الاقتصادية الملموسة القابلة للقياس (مثل قيمة السلع ومقايضتها
بأخرى ، ومثل الرواتب والمائد والإدخار الخ) ، دون أن يتوصل إلى بنية
هذه الوقائع . ومثله في ذلك كمثل الفيزيائي - قبل نيوتن - عندما تعلق بصره
بسقوط الأجسام وعجز عن تركيب قانون الجاذبية » ، (٢٣) .

ويتضح من هذه العبارة أن التوسير يقف في مواجهة التجريبيين ويفكر على
طريقة العقلائيين . ويتأكد ذلك في عبارة أخرى يقول فيها :

« إن معرفة أي شيء واقعي لا تمر مباشرة باللمس ؛ بل بإنتاج تصور
لذلك الشيء به يصبح موضوعاً للمعرفة . وهذا هو شرط إمكانية

(٢٢) زكريا إبراهيم : « مشكلة البنية » ، ص ٢٣١ .

(23) L.C., 11, P. 158.

النظرية ، (٢٠) .

والمعرفه به- هذا الما في لا تحتضن الواقع بل إنها تنصب على وكل ، موقفا ،
بنيوي ، معطى متبقيا . وهي تعمل على استحداث (التصور) الملائم له بوسائلها
النظرية الخاصة . وبعبارة أخرى ، يرى التوسير أن رسائط المعرفة هي المفاهيم ،
أو « التصورات » ، وأن موضوع المعرفة من حيث هو « إنتاج » لا بد من
أن يحى . مغايراً تماماً للموضوع الواقعي ، ومن ثم فإن عليه أن يندمج في نسق
محكم من « المفاهيم » ، أو « التصورات » ، حتى يصبح موضوعاً عامياً بالمعنى
الدقيق . وهنا يظهر خطأ النزعة التجريدية الساذجة التي ترد التصور المسأدى إلى
التأكيد بأن الوعي هو مجرد انعكاس للواقع يتصف بالسلبية في حين أن المعرفة
عدد ماركس هي بمثابة « إنتاج » ، يغير من مادة الممارسة النظرية الأولى .

إن المعرفة لا تتولد إذن عن المادة ، بل إنها تتولد عن المعرفة ذاتها .

البنية والتناقض :

يقول التوسير :

« إن بنية علاقات الإنتاج هي التي تحدد أماكن ووظائف يشغلها القائمون
بالإنتاج على اعتبار أنهم هم حملة هذه الوظائف » ، (٢٥) .

ونلاحظ في تطبيق تصور البنية الاقتصادية (وهي البنية السائدة) على
المادية التاريخية ، أن هذا التطبيق يتضمن الجمع بين مفهومى « السيادة » و

(24) Ibid , P. 164.

(25) L.C., 11, P. 229.

(٢٠٦)

«التناقض» . وهو جمع ضرورى لتفسير الصيرورة ولتبرير المصالحات بين عبارتين هامتين لماركس والتوسير :

ففى حين تقول عبارة ماركس « إن صراع الطبقات هو المحرك للتاريخ » يقول التوسير « ليست الديالكتيكية هي صاحبة السيادة بل الإقتصاد » (٢٦) .

والحديث عن مفهوم التناقض فى كتابات التوسير يكتشفه الغموض رغم أنه من المفاهيم الضرورية عند كارل ماركس . وهو ضرورى لأنه يجعل التغير مفعولا أو يبرر مفعولية التغير .

وكان التوسير يقف فى مواجهة مفاهيم « السلب » و « سلب السلب » على اعتبار أنها مفاهيم إيديولوجية . يقول :

« إن السلب وسلب السلب والاختراب هى تصورات إيديولوجية لا يمكنها — من وجهة النظر الماركسية — أن توضح سوى مضمونها الإيديولوجى » ، (٢٧) .

وعلى أى حال ، فإنه لمن الصعب أن نفهم مكانة التناقض داخل الديالكتيكية . فالديالكتيكية — فى نهاية المطاف — ليست سوى تصور منظم لتصورات أخرى .

وإذا كان من السهل أن نفهم وجود التناقض (أو حتى الصراع) بين قوى ملموسة ، فإنه مع ذلك لا يمكن لآى « تصور » أن يحمل فى

(26) P.M., p. 221.

(27) P.M., P. 221.

(٢٠٢)

داخله علاقة تنافض . وذلك لسبب بسيط هو أنه لا وجود لتصور متنافض .

وعلى هذا ، فإذا صح أن بعض العلاقات التي تستهدف فيها البنية هي علاقات تنافض ، فإنه مع ذلك لا وجود لمفهوم التنافض داخل البنية . ولذا كان ينبغي إقامة علاقات محددة بين تصورات هي عناصر البنية وبين القوى المتصارعة في الواقع حتى تتضح البنية ذاتها باعتبارها أنموذجاً لتشغيل الواقع .

(٢٠٨)

تقويم وتعقيب

رأينا كيف أن تصور د التناقض ، يشكل صعوبة داخل المفهوم الألتوسيرى للماركسية رغم أنه من التصورات الرئيسية عند ماركس . والحقيقة أنه ليس مفهوم التناقض وحده هو المثير للتساؤل ، بل مفهوم —وم ، والتاريخ ، أيضا . والسبب في ذلك يرجع إلى طبيعة النسق البنيوى ذاته ، فهذا الأخير أقرب إلى السكون منه إلى الحركة . والبنيويون درجوا على وضع د النظام ، في مرتبة أعلى من د التغير . وقد التزم الألتوسير بالمبادئ البنيوية ، فخرج بذلك عن أساسيات الفكر الماركسى . وهو في نظر البعض — يقدم لنا مادية تاريخية بدون تاريخ وماركسية بدون ماركس !

يقول الدكتور محمد السكردى في مقال عن النقد البنيوى :

« إن الألتوسير يرفض ربط الفكر الماركسى بالتاريخ ، ويريد إقامة نسق منطقى في قلب الخطاب أو النظرية الماركسية ، بحيث تكتسب قيمتها من ذاتها ، وتنبثق فيها د الحقيقة ، من ترابط النسق ومنطقيته الذاتية ، (١) .

ويقول روبير بارى Paris في مناقشة آراء الألتوسير نشرتها مجلة مركز الدراسات الاشتراكية في فرنسا :

« إن بنيوية الألتوسير ليست الماركسية ، بل هي آراء الألتوسير تخفيها عبارات ماركسية ... وفي رأي أن الألتوسير لا يلائم إلى الماركسية إلا بقدر ضئيل

(١) محمد على السكردى : « النقد البنيوى بين الإيديولوجيا والنظرية »

مجلة فصول (مارس سنة ١٩٨٤) .

جداً . وأنا لا ألوم ألنوسير لأنه كتب ما كتب ، بل لأنه قدم ما كتبه على أنه
ماركسى ، (٢) .

ويتحدث هنرى ليفييفر Lefebvre عن صعوبة تطبيق المنهج البنيوي ويقول
عن البنيوية الماركسية :

« إنها طجة جديدة لهيراقليطس راجعها ونقحها أحد الإيليين ، (٣) .

وفما يختص بالمنهج ، فقد لاحظنا أن ألنوسير أحل منهج « القراءة » محل
منهج « التعليق » ، جاعلاً منه طريقة تحليلية هي أشبه ما تكون بما يفعله المحلل
النفسي حين يتخذ من بعض السمات المرسلية ، والطفوات اللسانية ، والفلاتات
العفوية أساساً علمية يبنى عليها كل تشخيصه للمرض ، دون الإلغاف إلى الكلام
الصريح والعبارات الواضحة والتقارير العلنية . ومثل هذه القراءة
« التشخيصية » لا تخلو من مخاطر خصوصاً حين يحىء المحلل ويتكلم هو بدلاً من
أن « ينصت إلى المريض » . ولهذا أتهم ألنوسير بأنه لا ينتسب إلى الماركسية إلا
بقدر ضئيل جداً .

وعلى الرغم من ذلك كله ، فلا شك أن أعمال ألنوسير تمثل مرحلة إيجابية
في إراء الفكر المذهبي والسياسي بوجه عام والماركسي على وجه الخصوص .

2 — R. PARIS : « Hegel et marx », in (Cahiers dy Centre
d'Études Socialistes, mai 1998). p.88

3 — H. Lefebvre : « Au dela du Structuralisme », (Paris
1971) p. 325.

ومن المعروف في تاريخ الفلسفة اليونانية القديمة أن هيراقليطس فليسوف
التغير في حين أن الإيليين كانوا يبرهنون على بطلان الحركة .

فكتابات التوسير هي التي وسعت نطاق المفهوم الماركسي للبناءات الفوقية وعلاقتها بالبناءات التحتية. وهي التي خلصت الماركسية من تلك الصورة المبسطة التي عرفت عنها والتي تنظر للمجال الهائل للبناءات الفوقية على أنه في مجمله مجرد معلول أو ظل أو انعكاس لماهية خامضة تختبئ تحت الاقتصاد. إن إنمال التوسير إنما تفتح الطريق إلى البحث في جميع المجالات. فهي بمثابة برنامج حقيق يستهدف تكوين نظرية مستقلة - تستند إلى الفلسفة الماركسية - لكل مستوى من مستويات البناءات الفوقية، كل على حسبه، لاستقلاله بتاريخ نوعي خاص.

ومن منطلق التقويم لهذه الأعمال التي أثارت ضجيجاً في الأوساط الفكرية المعاصرة، ينبغي أن نشير إلى غموض في الماركسية انسحب على فكر التوسير: فالعالم الموضوعي للنظرية الماركسية التي يقترحها علينا التوسير هو عالم استثنائي يفتقر إلى أبعاد، ويبدو أنه يفتقر أيضاً إلى مركز للتوجيه أو إلى فاعل يضع فيه الحركة. صحيح أن ماركس يرى من هذا التصور الاستثنائي للعالم، إلا أنه مع ذلك، مسئول عن إحلال الآلية محل الذكاء البشري، فهو يؤسس علماً لظواهر اقتصادية والاجتماعية في كل ما تصف به من ضبط وصرامة وموضوعية، ثم يحاول أن يزوج فيه بارادة بطولية ورجما فوضوية بالحركة عمالية تطالب بالإشتركية. والسؤال هو: هل يمكن أن يتم هذا التزاوج على أساس من العلم فقط؟ وكيف؟

هل التغير الذي تنبأ به ماركس قد نقش في سماء الذكاء رصدت مسبقاً - مسبوكلدقة - معظم التحركات المستقلة للأجرام السماوية؟

إذا صح أن كانت الإجابة بنعم، فلسنا بحاجة لبذل الجهد ومضاعفة النشاط.

وإذا كانت غير ذلك ، فإنما نذكر أن التوسير الفلسفي الذي يتركها إليها العمل السياسي ، وهل تترك هذه النظرية لتقدير السياسيين أنفسهم ، أم يترك الأمر لثقلاتية الجماهير فتتحرك في الوقت المناسب وفي الاتجاه الصحيح ، مقودة في ذلك بقوة معبوءة يهتذر الوعي بها ؟

لقد أرادت الماركسية أن تضع نقمتها الكاملة في الحركة الجدلية أو الميكانيكية للقوى المنتجة ، وما قد يترتب عليها من تغيير في العلاقات . وهي بذلك تنسب التغيير إلى أي شيء آخر غير الذكاء الإنساني وما يخططه من مشروعات .

أليس من حق العلم أن يحتج ضد إضافة هذه الإرادة المنعولة (إرادة الجماهير) إلى الجواهر الهادية الذي يسود بنياته ؟

ألم يبين أننا نيتشه أن منابع القيم والإرادة التي تبعث فيها الحياة لا يمكنها أن تنبثق عن العالم الموضوعي الثابت للمعرفة ؟

لقد أراد التوسير أن يقضى على الغموض الذي ساد في الفلسفة الماركسية ، وذلك بردها إلى حظيرة العلم .

ولكن ، هل يمكن لناظره البنوي أن تأتي بعلم اقتصاد لا قيم والإرادة ، وهو مجال يختلف تماماً عن مجال العلم والاستمولوجيا ؟

وفيما يختص بالاقتصاد باعتباره هو البنية-البنائية التي تحكم وتؤسس تدخل النسق الاجتماعي ، نقول أن هذا المشروع الذي بدأه التوسير ، يمثل المشروع الديكارتي القديم الخاص بالرياضة الكلية . وكان باشلار قد تصدى لحيل هذه المشروعات ، وأثبتت عليهم إمكانية تحقيقها على أي صورة ، كما أكد أن الحلم الخاص بإنشاء علم كلي ومعرفة موحدة لم يكن سوى البديل لشيطة نيتشيزية الماهيات .

وقد تبدد هذا الحلم إلى الأبد بعد أن ظهر أن ساحة العلم ميدان خير متجانس ،
يسوده النفاير وعدم الاتصال .

وإذا كانت الفلسفة ابتداء من أرسطو هي معرفة بالعلل الأولى فإنه ليبقى
على كل فليسوف أن يبرر اختيار علله الأولى . غير أننا نفتقد هذا التبرير عند
التوسير .

وكان بعض الفلاسفة الماركسيين قد تمكنوا من تأسيس العلمية الاقتصادية على
طبيعة الإنسان نفسه . وهذا ما فعله سارتر مثلاً في كتاب «نقد العقل الجدلي» (١) .
أما التوسير فهو تارة يحدثنا عن « العلمية البنوية » وتارة أخرى عن « كون العلة
في معلولاتها » ، أو « وجود البنية في آثارها » (٢) ، وهي مصطلحات متخبطة
وتظل غامضة . وربما كان سبب التخبط أن التوسير يرفض الدخول في أى مجال
جديد سوى مجال العلم . وهنا نقسام : لم هذا الإصرار من قبل الفلسفة المعاصرة
أن تتعلق بأهداف العلم وتخشى أن تبعد عنه ؟

صحيح أننا قد دخلنا عصر العلم ، وأصبحت المعرفة العلمية تحيط بنا من كل
جانب ، ونفذ إلى أعماقنا ، وتتدخل في أخص أمورنا ، ولا يمكن لأى إنسان أن
يهرب من هذه الحقيقة . وصحيح أن الفلسفة المعاصرة تسير منهج العلم ،
وتنقسم عن حدود المعرفة العلمية وقدرة الإنسان المعاصر على الاكتساب
والاستيعاب . غير أن هذا الالتقاء المذهبي بخصوص الالتفاف حول المعرفة

(١) ظهر هذا الكتاب سنة ١٩٦٠ . راجع : « البنوية في الأنثروبولوجيا
وموقف سارتر منها » للدولف .

العلمية، فمما يجعلها إثمًا هو أنسحق تعبير عن القلق المعاصر . ويتأكد هذا الرأي من
 قبل أن نذكر روبرت البرنستين في ميشيل فوكو ذكره حين يقول :
 « إن البنية ليست نهجاً جديداً ، إنها الضمير المتيقظ والقلق للمعرفة
 الحديثة » (٦) .

كما يتأكد من تراثات بيشته ومخاوفه حين يقول :
 « ليست غريزة الخوف هي التي تقود معرفتنا ؟
 « ليست السعادة التي تصاحب اكتشاف الذات هي المحطة التي اقترنت بالآمان
 بعد أن عثرت عليه أخيراً » (٧) ؟

(٦) ميشيل فوكو : « الكلمات والأشياء » ، ص ٢٢١ .

(٧) Nietzsche : « Le gai Savoir » .

ذكره : J, CONILH, Op, cit

مصادر البحث

أولا : أهم مؤلفات الكاتب : L. ALTHUSSER :

- 1 — Montesquieu : La Politique et l'histoire (Paris, P.U.F., 1969).
- 2 — Pour Marx (Paris, Maspero, 1965).
- 3 — Lire le Capital (Paris, Maspero, 1968).
- 4 — Lénine et la philosophie, (Paris, Maspero, 1969).
- 5 — Réponse à John Lewis, (Paris, Maspero, 1973).

ثانيا : مراجع أخرى :

- ١ - زكريا ابراهيم : « مشكلة البنية » مكتبة مصر سنة ١٩٧٦ .
- ٢ - محمد علي الكردي : « النقد البنوي بين الإيديولوجيا والنظرية »
(مجلة فصول : مارس ١٩٨٤)
- 3 — CONILH Jean : « Lecture de Marx (Louis Althusser) », in (Esprit, Mai 1967).
- 4 — DUMONT Fernand : « Les Idéologies », (P.U.F., 1974).
- 5 — KARSZ SAUL : « Théorie et Politique: Louis Althusser », (FAYARD, Paris, 1974).
- 6 — LEFEBVRE H. « Au delà du Structuralisme », (Paris 1971).
- 7 — MILLET L. « Le Structuralisme », (Ed. Universitaires, Paris, 1970).
- 8 — PARAIN — VIAL J. « Analyses Structurales et Idéologies Structuralistes », (Privat, Toulouse, 1969).

(115)

- 9 — PARIS R. : « Hegel et marx », in (Cahiers du Centre
d'Etudes Socialistes, mai 1968).
- 10 — SCHAFF A. « Structuralism and marxism », (Pergamon
Press 1978).

(٢١٢)

نحن الآن في عصر المغامرة الفلسفية : فلم يعد يزعم الفلاسفة أنهم
مبتكرون للفلسفة ، غير أنهم يكدّون في شق العديد من الطرق الجديدة
والأصيلة رغم قنامة الواقع اليومي السميك^(١) .

(1) Dominique GRISONI : « Politiques et philosophies »,
in (Magazine Littéraire, Septembre 1977) P, 68.

(٢١٩)

ميلاد جديد لفيلسوف معاصر

ادجار مورين

EDGAR MORIN

ولد إدجار مورين في باريس سنة ١٩٢١م ، ودرس في جامعتها ، وتخصص
بإحدى الأمور في علم الاجتماع شأنه في ذلك شأن مواطنه كلود ليفي ستروس رائد
الاتجاه البنيوي في أوربا الآن .

وقد اشتهر إدجار مورين ضمن الباحثين في علم الاجتماع قبل أن يتحول إلى
الفلسفة ، وكانت أبحاثه تتناول إهتمامات ثلاثة : يتصل بعضها بما أسماه « ظاهرة
الخيال الجمعي » وهي في نظره سمة من سمات العصر ، وينصب البعض الآخر على
دراسة نمط جديد للشفافة يتصل بعالم الفضاء وينبثق عن تقنية البث اليومي عن
طريق الراديو التلفاز والسينما والصحافة ، ويهتم مورين أخيراً بتقديم فكر
سياسي ينبثق عن الواقع المعاصر .

وكان ظهور باكورة الإنتاج الفلسفي عند مورين باشتراكه في تحرير عدد
من المقالات بمجلة « مناظرات » Arguments مع زملاء له من أمثال ليفي
Lefèvre وشاتليه Châtelet وأكسيلوس Axelos وكان ذلك في الستينات
من هذا القرن . وكان الطابع العام لكتاباتاته في هذه الفترة يتصف بمعارضة
الماركسية رغم أنه كان عضواً في الحزب الشيوعي الفرنسي من سنة ١٩٤١ إلى
سنة ١٩٥١ (١) .

(1) AKOUN André : " Entre l'Existentialisme et le Mar -
xisme ", in (Magazine Littéraire, Septembre 1977) P. 12.

غير أن الإنتاج الأول الذي برز دخول مورين على أرض الفلسفة كان كتاباً بعنوان « النموذج المفقود » Le paradigme perdu طبع في سنة ١٩٧٣ م .

وظهر تحول مورين إلى الفلسفة أيضاً في كتابه عن « المنهج » La Méthode سنة ١٩٧٧ م .

وقد تضمن هذان المؤلفان تساؤلات كبرى تتعلق بعلاقة الإنسان بالعالم الفيزيقي ، وهو العالم الذي تمتد إليه جذور البشر رغم ما يظهر من إنقطاع الإنسان عنه . ويرجع الفضل في ظهور هذه التساؤلات إلى تعمق مورين في دراسة علوم الحياة .

وكان مورين قد اختار عنواناً طموحاً للجزء الأول من مؤلفه عن « المنهج » هو « طبيعة الطبيعة » Nature de la Nature . وقد ترتب على ذلك أن يعمته إحدى المجلات الفرنسية إلى حوار فكري ظهر منه ما يؤكد الميلاد الجديد للفيلسوفنا المعاصر (١) .

وسنعرض في هذا البحث تحليلاً مفصلاً لأهم ما اشتمله هذا الحوار ، كما تتضمن الحاشية تعليقات وإفية على ما جاء به من أحداث وأفكار .

أدجار مورين الفيلسوف :

عندما سئل مورين عن التحول الذي طرأ على مسار اهتماماته من عالم اجتماع يتم بدراسة الظواهر الاجتماعية ومشكلات المجتمع إلى باحث يركز على تخصص مختلف تماماً ، بين البيولوجيا (علوم الحياة) ونظرية الإعلام ، أجاب محدثه بقوله :

إن ما تسميه تحولاً ليس في الحقيقة كذلك . صحيح أنه منذ أن ظهر كتابي الأول عن « سنة الصفر الألمانية » L'An zero de l'Allemagne (ولم يكن معنى تد تجاوز خمسة وعشرين عاماً) (١) ، وحتى كتابة سلسلة مقالاتي بجريدة « ليموند » بمناسبة أحداث مايو سنة ١٩٦٨ (٢) ، كانت اهتماماتي تنصب أساساً على ما كنت أسميه « علم اجتماع الحاضر » La Sociologie du présent . غير أنه من الظلم أن أعرف على هذا النحو وهذا التخصص فقط ؛ فذ سنة ١٩٤٨ كنت أنشغل بتأليف كتاب « الإنسان والثوت » ، الذي نشر سنة ١٩٥١ . وفي هذا الكتاب حاولت أن أبحث علاقه الإنسان باعتباره فرداً أو مجتمعاً أوجنساً بالعالم البيولوجي (أو عالم الأحياء) . فالوت وهو الظاهرة البيولوجية من الدرجة الأولى هو أيضاً « الأكثر إنسانية » ، خصوصاً وأن بهدده تنشط

(١) ظهر هذا الكتاب سنة ١٩٤٦ م .

(٢) كانت سلسلة المقالات بعنوان « Sur le Vif » . وهي دراسات تأملية ذات طابع فلسفي . تنازلت ماعرف باسم « أحداث مايو سنة ١٩٦٨ م » وهي الإضرابات الطلابية التي بدأت في باريس وتضامنت معها نقابات العمال في مختلف أنحاء فرنسا ، وأدت إلى تعطيل الإنتاج ووقف الصادرات وخفض السعر الرسمي للفرنك الفرنسي . وقد أثرت هذه الأحداث على الفكر والمفكرين وأرجحت كفة الأحزاب اليسارية في أوروبا الغربية .

الإجتهادات وتكثر الأمثلة والطقوس التي تتسارع والبحث ، أو « حياة
النشور » .

ويستمر إدمان مورين قائلاً : لقد تعمدت في الكتاب السابق ألا أقتصر
على دراسة الإنسان ، العارف ، مهما اتسعت ونمت قدراته المعرفية كالم اقتصر
على دراسة الإنسان ، الصانع ، الذي تعددت إمكاناته وكثرت وسائله ومخترعاته ،
بل كان يشهد إنتباهي إلى حد كبير الإنسان ، المتخيل ، (مع كسر الياء وتشديد يدها) .
وقد تأكد ذلك فعلاً بعد أن كتبت بحثاً لاحقاً بعنوان « السينما أو الانسان
الخيالى » (١) .

يقول مورين عن هذا البحث : « أنه لم يكن كتاباً عن السينما بل دراسة عن
ذلك الاحساس بواقع ينشأ فينا ويتكون نتيجة للصورة المتحركة التي نراها على
الشاشة ، وبخصوص هذا الكتاب يستطرد مورين قائلاً : « لقد كانت السينما
بالنسبة لى هى وسيلة لمكى اتساع عن واقع المناصفة بين الجانب الخيالى والجانب
غير الخيالى فى حياة الانسان » .

ثم يذكر مورين لمحدثه (٢) أنه ألف كتاب « النجوم ، les stars » ثم
« روح العصر » Esprit du temps سنة ١٩٦١م لكي يكشف عما أسماه :
المثولوجيا الحديثة لثقافة المجتمع الصناعى . ويذكر مورين محدثه بأن مسألة
التداخل بين الحياة وبين الطبيعة ، وكذا التساؤلات الخاصة بإتصال الإنسان
بالعالم الفين يقى أو انفصاله عنه ، وهى الموضوعات التي تضمنها ، الانتمـوذج

(1) (Le Cinéma ou l'Homme imaginaire), 1956.

(٢) هو ج. ب. أنتوفن محرر مجلة « نوفيل أويسرفاتير » .

المفقود ، و المنهج ، (١) ، كان قد سبق التعرض لها في كتاب ظهر سنة ١٩٦٩ (٢) .

وهكذا يتبين أن التحول ، لصالح الفلسفة عند مورين كان له جذور أصيلة ظهرت في جميع مؤلفاته السابقة على كتابي « المنهج » و « الالتموزج الضائع » . ولذا فهو ينبه محدثه إلى أهمية التساؤل عن تأخر ظهور « المنهج » الفلسفي رغم الأبحاث العديدة التي سبقتها في نطاق الطواهر ، ويجب عن هذا التساؤل بأن اهتماماته تتجه أساساً إلى الموجودات المفردة والأحداث المدبوسة وما قد يطرأ من تحولات نتيجة أزمات أو أحداث أو قطعية rupture (٣) .

ويقول : « إن الأزمات هي التي تسبب إنطلاق الحقائق من الأعماق بعد أن كانت محتبئة في الكائنات والمجتمعات . ففي الأزمات تظهر بشائر التطورات المستقبلية ... إنني أتفأل بتلك اللحظات التي يضطرب فيها النظام القائم وذلك لإحساسى بالظلم الذي يفرضه مجتمعنا والذي يسبب الضرر لمعظم أفراد » . ويستطرد : « إن الأزمات الكبرى هي التي أيقظتني وعبأت مشاعري لإبتداء من ثورة الجمر وأحداث الجزائر وحتى الاضطرابات الطلابية في فرنسا

(١) يقول مورين عن كتاب « المنهج » أنه بدأ التفكير فيه عندما كان مقيماً في كاليفورنيا في عامي ١٩٦٩ ، ١٩٧٠م أثناء عمله بمعهد سولك Institut SALK (٢) كان هذا الكتاب بعنوان (Le Vif du Sujet) .

(٣) في هذه العبارة يستخدم مورين مصطلحاً عزيزاً على الإتجاهات البنيوية بوجه عام هو « القطع » أو « القطعية » ، وهو اسم يطلق على التغيرات التي تطرأ على النسق العام للتكوين المثالي . راجع « البنيوية بين العلم والفلسفة » ، للؤايف نشر دار المعارف ١٩٨٠ ص ١٠٣ .

سنة ١٩٦٨ ، (١) . ولكن ، ما علاقة هذا كله بالمنهج ؟

يجيب مورين بأن الالتزامات إنما تبين قصور أنساق التفسير التي نستخدمها وعلم الاجتماع الذي ندرسه وأيضا ما لدينا من بنائيات (٢) وغير ذلك مما لا يكفي في مجموعه في إدراك الواقع والإمساك بهما خفى من جوانبه . إن الالتزامات إنما تؤكد على ضرورة البحث عن مبدأ في التفسير أكثر تعقيدا وأكثر ثراء . .

ويذكر مورين أنه كان عضواً في الحزب الشيوعي الفرنسي من سنة ١٩٤١ إلى سنة ١٩٥١ ، وكان شعاره « إما اشتراكية وإما بربرية » (٣) ، وظل على هذا الحال إلى أن شاهد ظهور البربرية على يد الاشتراكية في عهد

(١) قامت ثورة المجر سنة ١٩٥٦ . وقد استهدفت التخلص من التبعية للإتحاد السوفييتي ، غير أن روسيا سحقته الثورة والثوار ، واستخدمت أبشع صور البربرية والقهر .

(٢) الإشارة هنا إلى المناهج البنيوية التي ظهرت أساساً لتفسير وفهم العديد من الظواهر البشرية لإبتداء من منتصف الستينات .

(٣) كان هذا الشعار سائداً لدى العديد من المفكرين الفرنسيين الذين اقتنعوا بأن خلاص البشرية من الظلم يكون عن طريق الأخذ بأسباب النظام الشيوعي . تذكر منهم إلى جانب مورين جارودي وألتوسير . وقد تحمس جارودي لرفض التطبيقات الشاذة عند ستالين ورفاقه وطالب بالعودة إلى الأصل (تعايم ماركس) . كما تحمس ألتوسير هو الآخر لدفع قصور التطبيق الماركسي فقدم « قراءة جديدة لكتاب رأس المال » . ثم يتأكد للجميع استمرار القصور في الفكر والتطبيق ، ويظهر أثر ذلك في إعلان إسلام جارودي الذي رأى في اعتناق الإسلام خلاصاً للبشرية من مساوىء القهر والظلم .

ستالين (١) . ثم تأكد نحوله عن الشيوعية بعد ثورة المجر التي و أحداث قطيعة مع مختلف المبادئ التي تبرز الجهاز الشيوعي وممارساته .

ولاحظ مورين أن البربرية تعاود الظهور في أيامنا هذه بسبب النظام التقى البيروقراطية السائد في المجتمع المعاصر ، وبسبب الاسراف في التجريد المشوه للواقع ، وعن طريق الاستغلال السيئ للنتائج العلمية بوجه عام . ومن أجل هذا اشتملت مؤلفاته الأخيرة على اجتهادات ومقترحات ظهرت في كتابه « مقدمة لسياسة إنسانية » (٢) وأيضاً في « النموذج المفقود » .

وأجاب مورين عن سؤال حول تعدد تخصصاته وما إذا كان هذا التعدد يؤدي إلى التشتت فقال :

« إنني أجد لزماً على أن أكافح ضد التشتت ، غير أني أصر على تعدد اهتماماتي وخبراتي ... وإذا كان على أن أعرف اهتماماتي فأني في الحقيقة أقوم على جمع المشتت والمتبثر ، وأود لو أن هناك ثمرة للجمع بين علم الملموس وبين المجرد ، بين علوم الاجتماع وعلوم الحياة مثلاً (٣) . كما أود ألا يكون في ذلك مجرد إثمراء للمعرفة ، بل لمبدأ المعرفة ذاته ، أقصد المنهج . إن كتابي عن « المنهج » إنما هو ثمرة لهذا الاتجاه » .

(١) ستالين هو رئيس وزراء روسيا في الفترة من سنة ١٩٤١ إلى ١٩٥٣ م .

(2) (Introduction à une politique de l'homme) 1965 .

(٣) ربما كانت الإشارة بالمجرد إلى علوم الحياة مرده عند مورين أن معنى الحياة مازال بعيداً عن متناول العلوم التجريبية .

ويقول عن ضرورة المنهج :

« إن البشرية تفتقر إلى سياسة (١) ، وهذه السياسة في حاجة إلى علم لإجتراح
أنثروبولوجي ، وهذا الأخير ينبغي أن يستند إلى علم الطبيعة بما يترتب عليه
ضرورة النظر في تنظيم جديد لتسلسل بناء المعرفة ، إن هذه الحركة ذاتها هي التي
قادني إلى البحث عن منهج ، »

وقد سأله المحرر الفرنسي إنتوفن عن سبب اختياره لرسم الغلاف على كتابه
الشهير « طبيعة الطبيعة » ، وعما لهذا الرسم من دلالة تشير إلى أن صاحبه يدور
في حلقة مفرغة فأجاب (٢) :

« لقد اخترت هذا الرسم لأنه يشير تساؤل ثم يرمز إلى الإجابة عنه على نحو ما
اقترحت في كتابي : فهو من ناحية يقول لنا ما قالته جميع الفلسفات منذ باركلي
وكانط من أننا نتوهم أن بقدرتنا وصف الأشياء الخارجية بينما الحقيقة هي أننا
نسقط على الأشياء الخارجية ما لدينا من مقولات الفكر وبناءات النفس
وما تلقيناه من ثقافة . ودون أن ندري نجد أننا نصف أنفسنا في النهاية .
أما التساؤل فهو : كيف يمكن تجنب هذا الدور الذي يمنع الذات من الخروج
من ذاتها لمعرفة الأشياء ؟

وإذا كان ثمة إجابة ممكنة ، فهي ، أنه لا يوجد معرفة يمكنها أن تتجاوز

(١) يظهر هذا الحكم التقريرى بعد أن تبين دورين فشل الماركسية كسياسة ،
وأيضاً فشل المؤسسات القائمة والنظام البيروقراطي .

(٢) ظهر كتاب « طبيعة الطبيعة » بغلاف عليه رسم غريب : يد لإنسان
ترسم يده أخرى ، وأصابع هذه اليد الأخيرة تمسك بقلم وترسم بدورها
اليده الأولى .

(٢٢٧)

القدرة التلقائية القبلية ، إذ ينبغي أن نعرف أن الراسم لاى شىء إنما يرسم يده
في نفس الوقت .

ومن ناحية أخرى يقول مورين :

« إن هذا الرسم يبسط أمامى فكرة أساسية لفهم الحياة : فكل عملية حيوية
إنما تلتهج في النهاية ما يتضمن عناصرها الأولية . وكل حياة تفرز بداياتها وتنتج
عناصرها الخلوية والجزئية دون توقف . وتكتمل الحياة عندما تتمخض عن
حياة جديدة أى عندما تتكاثر إلى ما لا نهاية ، (١) .

وعندما سئل مورين : أليس في هذا إحياء للنزعة الوضعية ؟ أجاب :

« إن ما أريد عمله هو أن أوصول ما كان منقطعاً وليس هدفي أن أوجد
Unifier . فما أقوم به الآن قد يكون على عكس ما قام به أوجست كوث لأن
بحثى على نقيض فكرة توحيد العلم . فمثل هذا التوحيد إنما يعنى دائماً تبسيط
Simplification وتخفيض أو رد réduction . وأنا لا أستهدف رد
الانثروبولوجى إلى البيولوجى ثم رد البيولوجى إلى الفيزيقي بل إيجاد اتصال
على الأخرى ، بين هذه المجالات التى يتعذر فصلها . ألسنا كائنات فيزيقية
وبيولوجية واجتماعية وإنسانية في نفس الوقت ؟ ينبغي البحث إذن عن
جذور البيولوجى في الفيزيقي ، وفي نفس الوقت ينبغي البحث عن

(١) إن فكرة الاكتمال هذه ليست أصيلة عند مورين ، فبى موجودة عند
أرسطو . ونلاحظ أن اكتمال الكائن الحى عند أرسطو إنما يكون بتمحق جميع
بخصائصه الأساسية ومنها التكاثر .

(راجع الفصل الأول من كتاب النفس لأرسطو)

جذور المعرفة الفيزيقية في الإنسان والمجتمع . فكل علم طبيعي له أصول ثقافية ، غير أن كل ثقافة إنما تنشأ عن الطبيعة (١) .

ويذكر مورين أننا نعيش الآن في ظل «مبدأ الفصل» الذي يباعده بين الإنسان وبين الطبيعة كما يحمل العلوم الطبيعية لا إنسانية . ويقول :

« كان التيار الماركسي يهدف دائماً إلى رد الجانب الإنساني والاجتماعي إلى جدول الطبيعة . وهناك تيار آخر لا يرى في العلوم الطبيعية سوى نتاج اجتماعي بل إيديولوجيات . ونحن نرى أنه ينبغي الإبقاء على هذين التيارين المتناقضين ، أما المنهج ، فإنه الفن الذي يقوم على إثراء التواصل المستمر بين هذين التيارين . »

ثم يتحدث مورين عما أسماه «أزمة المعرفة المعاصرة» ، ويؤكد على أن قصور هذه المعرفة يأتي من التصميم على تهمزة الواقع وطمس معالمه ، بل وطمس معالم الذات البشرية نفسها . يقول :

« إن هدفه هو الإبقاء على التساؤل الأساسي الذي يردده أي إنسان إبتداء من سن الثانية عشرة ، ويظل يعارده بلا انقطاع طوال حياته : (من أنا ؟

(١) يتفق مورين في هذه النقطة مع رائد البنيويين في فرنسا ليفي ستروس الذي يرد الثقافة إلى طبيعة الفكر البشري . ولما زيد من الإيضاح لموقف ليفي ستروس راجع :

« البنيوية في الأنثروبولوجيا ، للعولف (نشر دار المعارف سنة

ومن نحن في هذا العالم ؟ (١) .

• إن الدراسات الجامعية عندنا تقوم على تفتيت المعرفة إلى تخصصات دقيقة يجعل الطلاب ما بينها من علاقات . كما أن هذه الدراسات تشجع على استعمار تفتيت الواقع المعرفي وتجزئته . ولقد وصلنا دون أن ندري إلى هذا الموقف المثير للدهشة : فاكشاف المعرفة الآن لا يكون بهدف تأملها أو تدبر علاقاتها وإنما بهدف تجميعها ثم استخدامها بطريقة غفل (٢)

وقد نشأت أزمة المعرفة بسبب المشكلات التي ترتبت على المفهوم الكلاسيكي للعلم ، وهو المفهوم الذي ساد في القرن الثامن عشر والتاسع عشر ، والذي يدعو إلى تبسيط الواقع الفيزيقي والبيولوجي والاجتماعي (٣) .

(1) Nouvel Observateur No. 653, P. 101.

(٢) يشير مورين هنا إلى مظهر من مظاهر اغتراب الإنسان وأفوله بسبب تقدم وتراكم المعرفة ، وقد سبق أن أشار البنيويون إلى هذه الحالة ووصفوها بمظاهرها المختلفة في الفكر والسلوك .

(٣) • تبسيط الواقع ، : هو مبدأ قديم في المعرفة ، صممه الفيلسوف الديكارتي في القرن السابع عشر ، واستخدمته الأبحاث العلمية التي وقعت تحت تأثير ديكارت ، وهو يتلخص في جمع الظواهر أو الجزيئات المتشابهة تحت لفظ كلي شامل يضمن الحفاظ على ما نشترك فيه من صفات أساسية . غير أنه يهمل في مقابل ذلك تلك الصفات الخاصة بالظواهر أو الجزيئات والتي لا يمكن أن تشملها اللفظ الكلي .

(٢٣٠)

ويرى مورين أنه ينبغي إزاحة هذا المفهوم المبسط للواقع كما ينبغي الانصراف عن التفسيرات التي تستند فقط إلى فكرة ، النظام ، وما تتطلبه من فرض ، قوانين ، وما تحدث عنه من ، حتمية ، أو ، اطراد ، . فالمعرفة المعاصرة تتطلب مفاهيم جديدة تهمل بـ ، عديم النظام ، مثل مفهوم ، الاحتمال ، و ، التبعثر ، و ، الظن ، و ، اللامعین ، و ، اللامحدود ، .

وإذا كانت المعرفة المنظمة (بكسر الظاء وتشديدها) هي المعرفة التي تنبثق عن ، نظرية الإنساق ، la theorie des systèmes وعن ، نظرية المعلومات ، la Cybernétique ، وعن السيبرنتيقا ، la théorie de l'information مورين قد حاول أن يجمع بين هذه النظريات فيما أسماه نظرية التنظيم théorie de l'organisation أو مذهب التنظيم organisationisme . ويقول عنه أن منهج يكشف به عن مشكلات تظل غامضة بدونه . ويصرح بأنه يصدد الكشف عن مبدأ للتفسير لا يحو أسرار الأشياء بل يحترم الوجود والكيان ولا يردّها إلى مجرد نسق .

ويأخذ مورين على جميع النظريات أنها تميل إلى تبسيط الواقع وتشويهه برده إلى مفاهيم مجردة رغم ما تقدمه من فوائد في الكشف عن المعضلات الجديدة . ولهذا يقول : « إن السيف الذي استخدمه في الدفاع عن السيبرنتيقا والإنساق ونظرية المعلومات هو نفسه الذي استخدمه في محاربتها » .

وبخصوص السيبرنتيقا قال مورين أنه أدرك أن لها وجهاً آخر غير مجرد

هو وأجناس تظل واضحة أمام الفكر المجرد وصالحة كإداة للاستدلالات القياسية . غير أن هذا التبسيط القائم على التجريد لا يتناول سوى القشرة السطحية الخارجية لواقع الموجودات .

تكنولوجيا مبسطة (بكسر السين وتشديدها) أو آلية ، وذلك خلال اشتراكه في مجموعة عمل عقب أحداث مايو سنة ١٩٦٨ عرفت باسم « مجموعة العشرة » ، groupe des dix وهي مجموعة كانت تضم سوفان Sauvan من علماء السيبرنتيقا ولابوريت Laporit بيولوجي كما كانت تضم عددا من الاقتصاديين والأطباء .

وفي السنة التي أعقبت أحداث مايو الفرنسية دعى مورين للعمل بقسم العلاقات الإنسانية بمعهد سالك للدراسات البيولوجية (١) ، وكان هدف هذا القسم هو توعية الاجتماعيين من أمثال مورين إلى الأهمية الاجتماعية والسياسية لإطار التقدم في علم البيولوجيا. وقد اتصل مورين عن قرب بالأبحاث البيولوجية وقرأ خلال إقامته بالمعهد كتاب جاك مونو Monod الموسوم باسم « المصادفة والحتمية » مكتوباً بخط اليد ، فقد كان ديمونو ، زميلاً بنفس المعهد . وخرج مورين بنتائج هامة بخصوص النظرية البيولوجية الجديدة : فهي تؤكد دور عدم النظام في التطور كما تؤكد خضوع المتغيرات الوراثية للمصادفة . واقتنع مورين بضرورة الربط بين التخصصات المتباعدة مثل الفيزياء والبيولوجيا وعلم الاجتماع كما اقتنع أيضاً بأهمية الربط بين مسألة التفكير ، التي طالما ألقاها العلماء على طاق الفلاسفة ومسألة فرص الفروض والتحقق من صحتها وهي مسألة كانت مقصورة على العلماء .

وعندما مثل مورين عما إذا كان هذا القرن يحتاج إلى ديكارت جديد قال إن هذا القرن يحتاج إلى منهج يتجاوز منهج ديكارت أحاول أنا أن أساهم فيه ، (٢) .

(1) SALK Institute for Biological studies

(٢) يقول مورين عن هذا المنهج أنه بعد - ديكارتي

méta - Cartésienne

فالمناهج الديكارتي يفصل عالم الذات الخاص بالفيلسوف عن عالم الموضوع الخاص بالعلم (١) . والمطلوب الآن هو إيجاد اتصال بين العالمين بواسطة منهج جديد .

• إن منهج الأفكار الواضحة ، و ، المتميزة ، الديكارتي هو مبدأ التبسيط الواقع والفصل بين عناصره . ونحن في حاجة إلى منهج يأخذ في اعتباره جميع الأشياء الموجودة ابتداء من الذرة الميكروفيزيقية حتى الأجرام السماوية ، ابتداء من البكتيريا حتى الإنسان المعقد ، وبإختصار ، نحن في حاجة إلى أن نتجاوز ديكارت وكل مناهج العلم الكلاسيكي .

وللتأكيد على ضرورة استبعاد المنهج الديكارتي يقول مورين :

• لم يعد من الممكن أن نستجيب بابتداء النظام (ونستبعد هضم النظام) وابتداء الوضوح (ونستبعد الغامض والمعقد) ، وابتداء التميز (ونستبعد المتشابه والمتصل من الأشياء) وابتداء الفصل (ونفصل عما لا يقبل القسمة أو غير المقسم) .

غير أن مورين يعترف بأن المنهج الجديد يحتاج لجهود ونصب . فالمناهج طويلة ، والمنهج يأتي في النهاية كما قال نيتشه ، وهو لا يماثل طريقة لطبي الوجبات ، كما أنه لا يماثل طريقاً مهداً نحو به السيارات . إنه يولد مع البحث ، ويساعد على شق الطريق فيه .

(١) من المعروف أيضاً أن المنهج الديكارتي أدى إلى فصل النفس عن البدن ، والفكر عن المادة ، والكلت من الأشياء ، إذا أخذنا تمثيل ميشيل فوكوه .

راجع : • البنيوية بين العلم والفلسفة ، الدوافع .

دار المعارف ١٩٨٠ م ، ص ١٣٤

والمنهج هو بمثابة مبدأ أول أو نموذج جديد لتناول موضوعات المعرفة يتضمن تمايزاً وتعارضاً ضرورياً مع أفكار وتصورات سابقة. فمثلاً كان الانتقال من مبدأ بطليموس الذى يجعل الأرض مركزاً للعالم ويجعل الشمس كوكباً تابعاً للأرض إلى الثورة الكوبرنيقية التى غيرت العالم بعد أن طردت الأرض من المركز إلى المحيط ، تقول كان هذا الانتقال نتيجة للملاحظات عديدة لا تتماشى مع نسق التفسير القديم ، كما كان ثمرة لمحاولات إصلاح هذا النسق ثم لتغيير مبدأ التفسير ذاته . وهكذا كانت الثورات الفكرية دائماً ثمرة لحركة مائية تبدأ من الملاحظة أو التجربة وتنتهى إلى المبادئ المنظمة للتجربة (١).

ويلاحظ مورين أنه لم تعد هناك فكرة مركزية يفضح لها أى تفكير . وقد كانت الفكرة المركزية القديمة هي فكرة « النظام » . أما الآن ، فقد كشف مورين عن أن « النظام » وحده لا يكفي ، فهو ثلاث ثلاثة مفاهيم متضادة ومتكاملة ومتنافسة في نفس الوقت . وثلاثي المفاهيم هو (النظام ، عدم النظام ، البنية) (٢)

والدليل على تكامل هذه المفاهيم المتضادة أن « بنية » الكائن الحى قد تتضرر وعدم النظام ، بل إنها تفترض وجوده أحياناً . ونعنى بذلك أن جميع مكونات الخلية وجميع الخلايا المكونة لجسم الكائن تشيخ وتبقى دون أن تلبيح قريب مدين ،

(1) Nouvel Observateur op. cit, p. 107.

(٢) كلمة « بنية » هنا ترجمة للكلمة الفرنسية Organisation . والبنية لا تعرف بمعدل عن « التنظيم » الذى يحدد العلاقات المتكاملة بين عناصرها الداخلية ، فى حين أن النظام هو علاقة خارجية تصف الأشياء من الخارج .

(٢٣٤)

والحياة ليست سوى انتاج مستمر لجزيئات جديدة وخلايا جديدة .

ويرى مورين أن هيرافليط قد عبر عن هذا المعنى بطريقة مركزة عند ما قال : « أننا نحيا بالموت ونموت بالحياة » .

أما الشق الاول من العبارة فإنه يعنى أن الاضمحلال ضرورى للحياة (اضمحلال الخلايا الى تشيخ ثم نفى) ، والشق الثانى يعنى أن الإنسان فى كفاحه ضد الفناء لا يلبث أن يفنى .

كما يرى مورين أن مفاهيم « الحياة » ، « الموت » ، « التحلل (١) » ، هى الأخرى مفاهيم متضادة ومتكاملة ومتنافسة فى نفس الوقت . وقد دال فى كتابه الأخير (المنهج) على أن « عدم النظام » لا ينفصل عن العمليات الحيوية المتصلة بالتجدد والخلق رغم أنه فى حقيقته تشبث وهدم .

ورداً على سؤال عن « الدقة » فى الأبحاث العلمية أجاب مورين :

لقد ناضلت كثيراً ضد الدقة التى يحصل عليها الباحث بإزالة التعقيد أى بتقويته الواقع . ومع ذلك فإن ما يشير إعجابى فى العلوم هو ما تقدمه من معطيات مدهشة لا يمكن أن يتوصل إليها التأمل بمفرده . وإذا كان العلم يقدم لنا معارف جديدة ، فإنه يجبرنا أيضاً على التساؤل وعلى إعادة النظر فى أفكارنا وهذا يعنى أنه لا يقدم يقيناً ، بل يشير ظناً (٢) .

(١) « التحلل » ترجمة الكلمة Désintégration

(٢) « La Science c'est ce qui nous apporte de l'incertitude »

Nouvel Observateur, op. cit, p. 127.

العلم والسياسة :

يقول مورين: إن كل معرفة إنما تحمل بين طياتها إمكانية التطبيق في المجتمع، وبالتالي يمكن أن يكون لها دوراً سياسياً. وحتى نهاية القرن التاسع عشر كان الاعتقاد السائد هو أن المعرفة العلمية تحمل بين طياتها عوامل التقدم السياسي، كما اعتقد كذلك بأن نمط الحقيقة العلمية المؤسس على التجريب سيصبح معبراً عن حقيقة المجتمع. غير أن السلطة القائمة على القهر قد استفادت من انجازات العلم. وأصبح العلم هو العامل المساعد للبربرية والقهر.

إن بربرية العلم إنما تتحالف الآن مع كل الصور التقليدية أو الجديدة للبربرية. وإذا كان ديكرت قد كتب « المقال عن المنهج » بهدف أن يكون الإنسان سيداً للطبيعة ومنتكاً لها ، (١) ، فما نحن قد شهدنا العلم وهو يحاول الإمساك بخاصية الأشياء الفيزيائية ثم البيولوجية ، وقد يمسك غداً بخاصية التوجيه السيكلوجي .

ولعلنا ندرك اليوم أننا بحاجة إلى أن نهدم علاقة السيد بالعبد التي ما أن قامت بين الإنسان والأشياء أو بين الإنسان وبين كائنات الطبيعة إلا وقدمت الوسائل الفعالة لاستغلال واستعباد البشر .

إن المسألة إذن لم تعد تتمثل بسيادة الإنسان على الطبيعة بل هي كيف يكون الإنسان قوياً على هذه السيادة نفسها ؟ وهذا يعني أنه إذا كان لابد من سيادة جديدة فهي أن يكون الإنسان سيداً على ذاته وواقعاً فيما تقدمه الصور التلقائية

(١) يظهر ذلك من عنوان كتاب المقال عن المنهج ذاته ، فهو « مقال عن المنهج لإحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم » . وقد جاء هدف الكتاب في المتن ، نشر سنة ١٦٣٧ م .

(٢٣٦)

للبنية (١) .

ويرى مورين أن العلم الجديد ينبغي أن يؤسس على ما أسماه «منهج التعقيد» ،
ويتصف هذا المنهج بما يلي :

أولاً : أن تكون المعرفة تابعة من الاحتياجات والإمكانات الداخلية للبشر .
وخاضعة لضوابط لا تتجاوز حدود هذه الاحتياجات والإمكانات الداخلية (٢) .
ثانياً : يعترف هذا المنهج بما للأشياء من أسرار دون أن يتعمد تشويه
وجودها (٣) .

ثالثاً : يؤدي هذا المنهج إلى مبدأ للعمل لا يسلك بنائية الأشياء بقدر ما يواصل
بينها ولا يسوسها بقدر ما يثير فيها الحياة (٤) .

ويرى مورين أن أحسن أنموذج للعلم الجديد هو العلاج بالإبر لأنه ينصب

(١) هذا يعنى أن الإنسان لا ينبغي أن يخالف طبيعته ، والنص يشير إلى تأثر
مورين بالاتجاه البيولوجى ودوره فى السياسة .

(٢) عبر مورين عن هذه الصفة بقوله :

C'est une méthode qui apporte des possibilités
d'auto.connaissance et d' auto. controle.

(٣) الإشارة هنا إلى الجانب المجهول فى الأشياء ، والذي تظمسه المناهج
العلمية القائمة على التجريد بما تطلقه من أحكام كلية وتعميمات مشوقة لطيفة
الجزئيات .

(٤) هذا يعنى أن المنهج الجديد يطالب الإنسان بالتفكير إلى الأمام ،
وأن لا يكتفى من ذلك بما هو عليه ، بل أن يتجاوز ذلك إلى ما هو
أفضل .

على مواضع معينة من سطح الجسم ، فيشير فذوات عضوية موضعية ويبحثها على النشاط التلقائي .

ومن المعروف أن العلاج بالإبر لا يخدر الأعصاب ، ولا يهدمها من ممارسة نشاطها ، ولا يوجهها رغماً عنها ، بل كل ما يفعله أنه يشير فيها الحياة .

إن المجتمع الجديد يحتاج إلى سياسة جديدة لأذهبية : لا تستخدم العنف ولا تحبذه ، لا تنصب ولا تتحزب ، توظف المؤاتب وتوفد المشاعر ، وتطرح المثال الأعلى في الممارسة والسلوك ، كما أنها تصلح ما يظهر من فساد وإفساد ، ويحرب مورين عن اعتقاده بأن هذه النظرة ستجدد - بكل تأكيد - مفهومنا للعمل السياسي ومفهومنا للمجتمع .

وينقد مورين المفهوم الحديث للحزب السياسي فيقول : إنه صورة جديدة من صور الحكم واتخاذ القرار . وعلى الرغم من أن قادة الحزب يكرسون أنفسهم للخدمة العامة ، ويؤثرون على أنفسهم ، ويكوّنون على شاكرتهم أبطالا ذوى نمط خاص ، إلا أننا نجد أن هؤلاء المماضلين يحبذون ذواتهم داخل قاموس أجوق ، ويفزعون من كل ما يتعارض مع مخططاتهم ، ويستعدون لقطع رؤوس من يرون فيهم ورماً خبيثاً يخشى من انتشاره .

وفي حين أن السياسة تعتبر من أعقد التخصصات وأبعدها عن اليقين ، نجد أن مخططات القادة تتصرف بتبسيط متعصب للأمور من شأنه أن يعطل الذكاء .

ويخلص مورين إلى أن مثل هذه الأحزاب لا يمكنها أن تخلق مجتمعاً جديداً ، إنها لا تخلق إلا مجتمعات على شاكرتها . وفي هذا يقول سانت جوست Juste بحق :
« إن كل الفنون قد أبدعت من الروائع ما لا نحصيه كتب التاريخ ، أما السياسة

فإنها لا تتمحض إلا عن ميلاد الجبابة ، (١) .

وهذه العبارة لانعنى فقط أن المجتمع ، الجيد ، لم يظهر بعد ، بل هى تعنى كذلك أن البشرية لم تتوصل بعد إلى ممارسة فن للسياسة يخدم مآلديها من تطلعات تتصل بالحرية والاشتراكية والديمقراطية .

إن فن السياسة هو من أعقد الفنون . وعلى الرغم من ذلك فإن الإيديولوجيا السياسية غالباً ما تكون محدودة وقاصرة بسبب أحكامها المبسطة للواقع السياسى (فهذا الأخير إما خير أو شر ولا وسط) ، أما الممارسة السياسية فقد كانت تقسم غالباً بالعنف وقلة الخبرة .

إن المجتمع الجديد لن يتولد عن إثم الجانب الإنسانى الذى أهمله المجتمع التقنى البيروقراطى ، كما أنه لا يظهر نتيجة الكشف عن هذا الجانب داخل المجتمع الشمولى . وذلك لأن هذا المجتمع الجديد سيكون قادراً على أن يكون بنفسه وانفسه ردود فعل ناجحة ومستمرة ضد الاستغلال والطبقية والشمولية .

وعندما سئل مورين عما إذا كانت هذه النظرة تكثف عن تفاؤل متزايد أجاب بأنه - على العكس - متشائم جداً لأنه يعتقد أن المجتمعات مازالت تسير من سيء إلى أسوأ . فنحن مقبلون - على حد تعبيره - على كارثة حضارية بسبب انتشار الأسلحة النووية وبسبب تقدم الوسائل السيكلوجية والبيولوجية الكيميائية للتأثير على الجماعات مما يسبب ظاهرة الاغتراب (٢) .

ثم يستطرد مورين قائلاً : « غير أنه كلما تفاقمت الأزمات وكلما زادت المخاطر

(1) Le Nouvel Observateur, op. cit. p. 130.

(2) Le Nouvel Observateur, op. cit. p. 131.

(٢٣٩)

كلما زادت أيضاً فرص الحاحل الجديدة . ولهذا فإنى كلما زدت تشاؤماً كلما زدت تفاؤلاً أيضاً . . .

ويختتم مورير حديثه للبعلة الفرنسية مؤكداً على ثقته التامة بمجتمعة
الانطور ويقول :

« إن الخلية باعتبارها وحدة الكائن العضوى ، والاماس الاول للبنية الحية لم يظهر تكوينها إلا بعد مرور أكثر من مليار من السنين . ونحن بدورنا لا ينبغي أن نتعجل ظهور مجتمع مثالى تنصف مؤسساته بالدوام والثبات رغم ما نمر به من أصناف العذاب وأضرب المعاناة ورغم ما يعرضه علينا الساسة من أمانى وآمال . فالجتمعة الجدير بهذا الاسم لم يظهر بعد . »

وهكذا نلاحظ أن تلك الافكار الجريئة لفيلسوفنا المعاصر إنما تكشف عن أهم سمات هذا الفكر الذى ساد فى عصر غزو الفضاء . فلم يعد يسمح عصرنا بصياغة أنساق فلسفية أو حتى مناهج فكرية تنصف بالوضوح والتيز ، وذلك بسبب تعقد الواقع وتعدد جوانبه فضلاً عن تضاعف عناصره المجهولة .

وفى النهاية ، فإن الفيلسوف المعاصر قد أصبح ذلك المرشد الذكى الذى يقود الفكر نحو مبادئ جديدة تستهدف شق العديد من الطرق الجديدة والاصيلة رغم قتامة الواقع اليومى السيميك .

(٢٤٨)

المصادر

أولا : مؤلفات ادجار مورين :

- 1 — L'An zéro de l'Allemagne, (Plon, 1946).
- 2 — L'Homme et la mort, (Plon, 1951)
- 3 — Le Cinéma ou l'homme imaginaire, (C.N.R.S., 1956).
- 4 — L'Esprit du temps, (P. U F, 1961).
- 5 — Introduction à une politique de l'homme. (P.U F, 1965)
- 6 — Le Vif du Sujet, (P U.F, 1969).
- 7 — Le Paradigme perdu : La nature humaine, (Seuil 1973).
- 8 — La Méthode : nature de la nature, (Seuil, 1977).

ثانيا : مراجع أخرى وردت في البحث :

- (١) عبد الوهاب جعفر : « البنيوية في الأنثروبولوجيا » ، دار المعارف
بالاسكندرية سنة ١٩٨٠ م .
- (٢) عبد الوهاب جعفر : « البنيوية بين العلم والفلسفة » ، دار المعارف
بالاسكندرية سنة ١٩٨٠ م .

- (3) J. P. Enthoven : « Les Trois Visages d'Edgar Morin »,
in (Le Nouvel Observateur No 653 du 16 Mai 1977).
- (4) André AKOUN : « Entre l'Existentialisme et le Marxisme »
in (Magazine Littéraire, Septembre 1977).
- (5) Dominique GRISONI : « Politiques et Philosophies »,
in (Magazine Littéraire, Septembre 1977).
- (6) Larousse Encyclopédique (Supplément 1975).

” الفلسفة البراجماتية ”

وليم جيمس

(١٨٤٦ — ١٩١٠)

” الفلسفة البراجماتية ”

وليم جيمس

(١٨٤٢ – ١٩١٠)

ولد في نيويورك في ١١ يناير سنة ١٨٤٢ . وكانت أسرته عريقة في الملمم والثقافة . وتد بدأ حياته بالاهتمام بالدراسات العملية مثل الطب والطبيعة وعلم النفس الفيزيقي ثم تحول الى دراسة المشكلات الفلسفية والدينية . وتد ظهر له كتاب ” مبادئ علم النفس ” سنة ١٨٩٠ هـ و ” ارادة الاعتقاد ” سنة ١٨٩٧ هـ و ” اصناف التجربة الدينية ” سنة ١٩٠٢ هـ والفلسفة البراجماتية سنة ١٩٠٧ هـ و ” معني الحقيقة ” سنة ١٩٠٩ هـ و ” كون متكرر ” ظهر في نفس السنة . ونشر له بعد وفاته : ” بعض مسائل الفلسفة ” سنة ١٩١١ هـ و ” محاولات في التجربة البحتة ” سنة ١٩١٢ هـ .

وتد تعدد الاتجاه البراجماتى او العملى اولا على يد الفيلسوف الأمريكى تشارلس ساندروس بيرس (١٨٣٩ – ١٩١٤) فى مقال له بعنوان ” كيف نوضح افكارنا ” (١٨٧٨) . ونحو فى هذا البحث يقرر أن ” تصورنا لموضوع هو تصورنا لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار عملية لأكثر ” . وهذا يعنى أن معيار الحقيقة هو العمل المنتج وليس الحكم العقلى . كما يعنى أيضا أن العمل يبدأ مطلق ما يترتب عليه أن يتصف العالم بالسرونة فنستطيع التأثير فيه وتشكيله . والتجربة الوجدانية تتصف بالتنوع والتفسير لأن البراجماتية مذهب كبرى Pluralistic يرى العالم يتكرر ويحارم الأحادية والجبرية . وهنا يتوقف مستقبل العالم على فعل الكائنات التى تحدد مصيره . وهو فعل متكرر أيضا أى متعدد بتعدد الكائنات وسنرى أن أفكار بيرس كانت هى القدمات التى بدأ منها وليم جيمس .

يرى جيمس أن الاتجاه البراجماتسى هو الاتجاه الذى يصرف النظر عن المبادئ مقولات والتصورات المفروضة لكى يتجه نحو الآثار والوقائع والنتائج المستقبلية . وهذا اتجاه ليس مذعبا بل هو منهج أى أداة للبحث نستعين بها فى تفسير صفحات واقع . ولذا فهو يمارس النزعات العقلية لأنه لا يقبل أن يكون للحقيقة وجود فى أنها كما لا يقبل أن يكون هناك عقل مطلق يخضع له الواقع ، فالحقيقة صفة فكرة أو حدث تتعرض له فتصبح بذلك فكرة صادقة " Truth happens to idea, it becomes true by events".

ويمكننا القول بأن فلسفة وليم جيمس فلسفة تجريبية ستطرقه تنفى فى مواجهة فلسفات المثالية التى انقطعت عن الواقع لاصرارها على ممارسة التفكير المجرد على الانفلاتى بداخله . كما يمكن القول أيضا بأن الواقع البراجماتسى هو واقع يتكرر نصف بالتعدد والتفسير ويتجه نحو المستقبل ، فالحقيقة جزئية زمانية ودينامكية فى نفس الوقت . وهنسا يتضح التقارب بين وليم جيمس وبين المذاهب الاسمية التى لا تؤمن لا بالجزئى ولا تتعلق الا بالمشخص وتمتبر الأشياء مستنبلة من العقل المدرك .

يقول وليم جيمس : " ان الفلسفة العملية تتفق مع المذهب الاسمى Nominalisme ، فى أنها تتعلق دائما بالجزئى ، ومع المذهب النفسى فى أنها تؤكد دائما قيمة الجانب المعلى ، ومع المذهب الوضعى فى أنها تحتقر دائما سائر الحلول اللفظية الخالصة والمسائل الشائكة غير المجدية والتجريدات الميتافيزيقية".

والواقع عند جيمس لا يتطابق دائما مع تصوراتنا العقلية ولذا كان من الصعب أن نمسح عن جميع المدركات بلغة التصورات . كذلك نلاحظ أن للواقع صورا متعددة ، وليس فى استطاعة أى فرد أن يقوم بمفرده بترتيب الحقيقة على مختلف صورها ، فربما كان تعدد الصور يتقارب مع تعدد الأفراد ، وكان لا بد من دراسة تلك التجارب

المختلفة في شتى صورها اذا اردنا ان ننفذ الى صميم الواقع .

الحقيقة عند وليم جيمس :

الحقيقة على نوعين ، لأن موضوع التصور اما ان يكون شيئا خارجيا او منهاجا
 علينا لارضا ، حاجة نفسية : ففي الحالة الأولى " النسكرة الحققة عن موضوع ما هي التي
 تقود أفعالنا نحو هذا الموضوع " ، وفي الحالة الثانية " التضيعة الحققة هي التي
 يستتبع التسليم بها نتائج مرضية " أي محتقة لمطالبنا . ونلاحظ أنه في الحالتين
 ليست الحقيقة تصورا مطابقا للشيء كما يعتقد عامة الناس ، ولكنها التصور الذي يؤدي
 بنا الى الاحساس بشيء او الى تحقيق غرض ، وفي الحالتين يكون الخطأ هو
 الفشل في حدوث الاحساس أو تحقيق الغرض ، وبعبارة أخرى ، فإن الحقيقة
 ليست خاصية ملازمة للتصور بل هي حدث يتعرض له (كما سبق أن قدسنا) فيكتسب
 الصدى بما يحققه من عمل . وفي هذا يقول الفيلسوف برجسون : " ان الحقيقة
 في المذهب العملي هي اختراع invention ، بينما كانت في المذاهب الأخرى
 اكتشاف decouverte " . ولما كان الاختراع الصناعي يتعقب الفوائد
 العملية ، كذلك كانت القضية الصادقة تزيد في سلطاننا على الأشياء . فدوران الأرض
 فرض مفيد في تصور الظواهر ، وهو أكثر فائدة من فرض دوران الشمس . ولقد كانت
 الحقائق المقبولة الآن عند عامة الناس مجرد مخترعات لاستخدام التجربة ، ثم
 تأصلت في العقل بمرور الزمن . وهي " بطاقات " لا تدل على شيء في الواقع
 الا بقدر ما تندم من انتاج . واذا قال كنط ان الحقيقة تابعة لتكوين العقل ، فإن
 المذهب العملي يضيف الى ذلك أن تكوين العقل كان نتيجة لاتحاد بعض العقول
 الفردية التي اخترعت المعاني والبادئ " هذا بالإضافة الى أن الاتجاه البراجماتي
 يتسم نطاقه ليشمل كل حقيقة ، ويستوعب الحلم والخيال فيزيقا من حيث هما موضوع عمل .

الحقيقة هي التحقق Truth is verification ، لذا كانت الأفكار

الحقيقية هي الفروض الناجحة . غير أن من الأفكار مالم يثبت نجاحه أو فشله وهو مع ذلك لا يستبعد إمكانية خضوعه للتحقق Verifiability . ولهذا فإن جيمس يقرر أن معظم الحقائق تتميز على نظام مالي قوامه الاستدانة Credit system . فهي تظل سارية المفعول ، طالما ظل الناس يتقبلونها دون خشية أو توجس ، مثلها في ذلك كمثل أوراق النقد التي تظل محتفظة بقيمتها طالما ظل الناس يتداولونها فيما بينهم .

والمذهب البراجماتسى عند وليم جيمس يقوم بحسم المناظرات الفلسفية التي لم يتوصل فيها الجدل النظرى الى أى نتيجة ، فالتساؤل عن العالم وهل هو مادي أو روحي ، والتساؤل عن الجبر أو عن الحرية ، وأيضا التساؤل عن وحدة العالم أو كثرته ، نلاحظ أنها أمور يتمذر نسبة الصدق الى أحد جوابها مالم يستند ذلك الى المنفعة . أما اذا تمذر تحكيم مبدأ المنفعة ، فعندئذ تتساوى الأطراف المتناقضة ويكون استمرار الجدل فيها مجرد بحث ومضيق للوقت . وإذا أخذنا مثالا مسألة التماثل بين الاتجاه المادي والاتجاه الروحي ، فسنرى أن الحكم المادي يقرر كلا من التضييق ليس متناقضا خصوصا اذا اقتصرنا على النظر الى ماضى الكون ، إذ يتساوى عندئذ ان نقول أن العالم قديم قدم المادة وأنه من صنع روح الهية . أما اذا نظرنا في الأمر نظرة مستقبلية ، فسنرى أن هناك فرقا كبيرا بين النادية والروحية وقتنا لسيار المنفعة . ذلك أن منافعنا ليست حسية فقط ، فمن أعمق حاجات الانسان أن يكون هناك نظام للخلق الدائم . أما المذهب المادي الذي يجعل مسير الانسان متوقفا على قوى كونية عمياء ، فإنه لا يحرر عن حاجات الانسان الحقيقية . وفي هذا يقول وليم جيمس " ان العقيدة الروحية فى شتى صورها من شأنها أن تنقذنا الى عالم مليء بالوجود والأمانى ، بينما تنسرب شمس المادية فى محيط من المحسرة وخيبة الأمل " .

وفينا يتعلقت بالفصل بين أنصار الحرية وأنصار الجبرية يرى وليم جيمس أن الاعتقاد

بالحرية مصدر قوة وشجاعة لانه يتضمن امكانية الوصول الى الكمال بينما كانت المذاهب الآلية التي ترى في مسار الأشياء خضوعا للضرورة ، تزعم أيضا أن فكرة الاحتمال انما تنشأ من جهل الانسان- بأسباب أفعاله ، ومن هنا كان التقدم عملا عشوائيا داخل طبيعة عمياء ، وبنى فكرة لا تستريح اليها النفس فيلزم بطلانها .

" والنفعة الفردية " ليست هي معيار صدق الأفكار ، بل لا بد للفكرة الحقيقية من أن تتلاءم مع الأفكار السائدة والتي تثبت دوما أنها صحيحة . وهذا لا يعنى أن دائرة الاعتقاد مغلقة عند وليم جيس ، إذ أن كل حقيقة تقبل التغير نظرا لاكتشافنا المستمر لحقائق جديدة ونظرا لإرادة الاعتقاد الموجودة فينا . وإرادة الاعتقاد هذه ليست شيئا آخر سوى رغبة وجدانية تتضمن عناصر اجتماعية . وهذا يعنى أن طبيعتنا غير العقلية تؤثر بشكل واضح فى معظم آرائنا ومعتقداتنا .

والتجربة الدينية تؤيد المعتقدات الميتافيزيقية . وهى تجربة تتصف بالقلق حيال الآلام والشعور ، كما تبشر بالنجاة ينمى بفضل مساعدة " قوة عليا " ، هذه القوة العليا هى موجود أعظم نشارك نحن بطريقة شعورية فى وجوده ووفرة التجربة الدينية القداسة أى الفقر الإرادى والمحبة والإيثار وعلى فضاءل نافعة للأفراد والجماعات .

والعالم ليس خيرا محضا ولا شرا محضا ، بل هو حقيقة مرنة قابلة للتحسن .
والتناؤل الذى يدعو اليه جيس ليس سوى نزعة أخلاقية تؤمن بإمكان التحسن .

والاله الذى نؤمن به ليس لها مشارقا ، لأن الاله الفارق لا يدخل فى علاقة مع الانسان . انه على الأخرى بمثابة الحقيقة السالسية الباطنة فى صميم الأشياء .
والتول بالأحادية (أى الاعتقاد باله يتعد بالعالم) لا يتفق مع الحقيقة . لأن

٢٤٦-

الأحادية تميز بين الله باعتباره لا متناهيًا والله باعتباره ضائعًا للطبيعة ، أي تميز بين الوحدة الميتافيزيقية للوجود وكثرة الوجودات المتناحية ، وتعتبر الكثرة مجرد ظواهر لا حقيقة لها في ذاتها بينما تدلنا التجربة على أنها حقيقية .

إن الله الذي نحتاج إليه هو اله متناه ، وهو نفسه جزء من العالم ، تتوسط بين كماله وبين نقصنا درجات من الكمال متشعبة في أرواح أخرى . وفي القول بالله متناه تفسير لا مكان الشر . وحافز للتعاون معه على تحقيق الخير ، وفتح الأبواب الحرة القائمة على الاختيار بين المسكنات .

تتيم الذهب البراجمسي :

لقد كان الذهب البراجمسي من أطرف المذاهب النسبية حيال المعرفة في العصر الحديث . وقد أخذ هذا المذهب عن كمنط الرأي القائل بأننا نركب معرفتنا . كما يمكننا أن نجد في مذهب سابق على كمنط عند بروتاغوراس - السوفسطائي الذي يصرح بأن الإنسان مقياس الأشياء جميعا .

والواقع أن الحالة التي كانت عليها العلوم في أواخر القرن التاسع عشر ، قد ساهمت إلى حد كبير في نشأة المذهب العلمى ونموه وترعرعه عند بعض معاصريه . ولهم جيس من أمثال نيتشة في ألمانيا (١٨٤٤ - ١٩٠٠) ، وشرل في إنجلترا (١٨٦٤ - ١٩٣٧) .

نفى البيولوجيا ، تعلمنا نظرية التطور أن هناك ما يسمى بالسراج من أجل الحياة Struggle for life ، وأن أعضاء الكائن الحي المتطورة " تنبذ " في ذلك الصراع . فإذا تحسن ذكاء الكائن مثلا اشتدت قدرته على مجابهة المخاطر . ونحن هنا لا نبتعد كثيرا عن الفكرة القائلة بأن هناك تنافرا بين الحقيقة truth وبين الفائدة أو النفع usefulness .

٣٤٧

ويحملنا علم النفس بأن كل سلوك يهدف الى غرض ، وكل نشاط ذهني فائسي .
وكذلك كان لتقدم الفروض Hypothesis في ميدان العلوم قرب : "أواخر القرن
التاسع عشر اكبر الاثر في تقدم البراجماتية ، فقد كانت قيمة الفرض تقاس بسدى
نفسه في تفسير الظواهر .

ولقد كان الخطأ الذي وقعت فيه المذاهب الكلاسيكية حيال مشكلة الحقيقة ،
انها كانت تتصورها على أنها نسخة طبق الأصل من واقع موجود من قبل مثل المثل
عند أفلاطون ، والأفكار الواضحة المتميزة عند ديكارت . فالحقيقة عندهم تتسبب الى
الماضي ، أما في الاتجاه البراجماتى ، فانها تتعلق بالمستقبل لأن الأفكار - كما
رأينا - توزن بميزان نتائجها لا بميزان المبادئ التي اشتقت منها .

ويمكننا ان نفهم - بناءً على ما تقدم - التمرير الذي يضمه الفيلسوف الفرنسي
برتلو René Berthelot للبراجماتيزم . يقول : " انها رومانتيكية نفعية
Utilitarian romanticism .

أما أنها نفعية ، فذلك ظاهر من تقديرها لأهمية نتائج الأفكار وما يجب أن
يؤدى اليه التصديق بها من منفعة .

أما أنها رومانتيكية ، فهذا ظاهر أيضا من اصرارها على الخصائص الديناميكية
للأشياء . وفي هذه النقطة كان وليم جيمس يصرح بأن : " الفكرة الصحيحة هي
التي (الديناميكية) التي تعمل " ، كما كان يحثنا دائما على البحث عن القيم
المادية (بل النقدية) لأفكارنا .

A true idea is an idea that works, and we must always see the
" cash-value" of our ideas.

ولم تعتمد براجماسية شلر Schiller كثيرا عن المفهوم الذى حدده جيسس (فعمدما نكون حكما صادقا ، نحن الذين نعتقد ونكسبه صفة اليقين) ، بيد أن شلر كان يزيد من تمسكه بالعنصر الاجتماعى باعتباره ضروريا فى تقرير الحقيقة ، وهو يقصد بالعنصر الاجتماعى الاتفاق والانسجام بين العقول المختلفة .

وقد شهدت البراجماسية ظهورا جديا فى أمريكا على يد جون ديسوى (١٨٥٩ - ١٩٥٢) فىنا عرفت بالنزعة الادائية Instrumentalisme فالفكر فيها آلة أو أداة instrument ، تستخدم فى حل مشكلات الحياة العملية .

وتسأل الآن : ما قيمة المذهب البراجماسى ؟ ألا تهدم فكرة الحقيقة لمجرد التول بأن قيمة الفكره تناس بنتائجها ؟

نحن نشمر عندما نحكم على قضية بأنها ساذقة أننا قد اثبتنا شيئا مختلفا عن كون القضية لها نتائج مفيدة . هذا بالاضافة الى أن سحك الحقيقة فى الاتجاه البراجماسى - وهو المنفعة التى تؤديها الفكرة - لا نستطيع أن نطبقه على جميع القضايا . فقد توجد قضايا صادقة ، ومع ذلك لا نستطيع أن نجد لها نتائج مباشرة . وأحيانا نحكم بصدق قضية ثم يتبين لنا بعد مضي زمن طويل ما لها من نتائج دون أن نكون قد شعرنا بهذه النتائج فى أول الأمر . بالاضافة أيضا الى أن المذهب البراجماسى يخلط بين ارادة الوصول الى الحقيقة ، وهو مبدأ صالح فى ميدان الحياة العملية ، و ارادة الفصل فى الحقيقة ، وهى مبدأ يتمد رقبوله فى مجال الفكر .

ومهما كان من شئ ، فانه لمن الصعب أن ننكر ما أسهم به البراجماسيون فى

مجال البحث عن الحقيقة . ويكفى أن نذكر أن " التجريبيه الاصلية " Radical Empiricism عند وليم جيمس قد نجحت في تبرير العلاقات الموجودة في التجربة (وعلى علاقات مثل : اذا ، ومع ، وواو الصلغ) وعموما لم تنجح فيه المذاهب العقلية والتجريبية .

فالتجريبيون لا يرون في التجربة الا اشياء متناثرة ليس بينها أدنى ترابط ، مع استعناؤهم طبعا الذي حاول أن يربط بين الأشياء المتناثرة بما أسماه المصادرة custom والاعتقاد belief

أما العقليون ، فمع اعترافهم ضمنا بأن لوجود لعلاقات في التجربة ، يجعلون العقل هو منبع هذه العلاقات .

أما وليم جيمس فيعتقد أن العلاقات متضمنة في التجربة ، وأنها نشعر بها فيها . فنحن نشعر مثلا بوجود علاقات بين الأشياء مثل العملية والكيف والكم والاضافــــــــــــــــة . ونلاحظ أن فكرتي عن الشيء والشيء نفسه — عند جيمس — ليسا حقيقتين مختلفتين بل حقيقة واحدة ، اذا نظر اليها من الناحية السيكلوجية كانت فكرة ، واذا نظر اليها نظرية موضوعية كانت الشيء الفيزيقي نفسه . وهذا الرأي يعارض رأي التجريبيين الذين قالوا بوجود أفكار تنوب عن الأشياء أو ما يمكن أن نسميـــــــــــــــــه تمثــــــــــــــــلات . Representations

ومن مزايا المذهب البراجماتي انه ساعم في هدم المذاهب الثلاثة المطلقة ، تلك التي كانت تخضع الواقع الخصب الى عدد من البادئ العقلية الجادة . كما انه كشف عن الطابع الانساني للحقيقة ، فاتجه المفكرون المعاصرون الى التعلق باللموس والتمدد ، وكل ما يعبرتنا في الحياة من ضروب القلق والصراع والمخاطرة .

-٣٥٠-

مراجع في الاتجاه البراجماتي :

- ١- الدكتور محمود زهران : " وليم جيمس " ه دار المعارف بمصر .
- ٢- يوسف كـــــــرم : " تاريخ الفلسفة الحديثة " ه دار المعارف بمصر .
- ٣- الدكتور زكريا ابراهيم : " دراسات في الفلسفة المعاصرة " ه مكتبة مصر بالقاهرة .

